F 177 2

<36600738730018

<36600738730018

Bayer. Staatsbibliothek

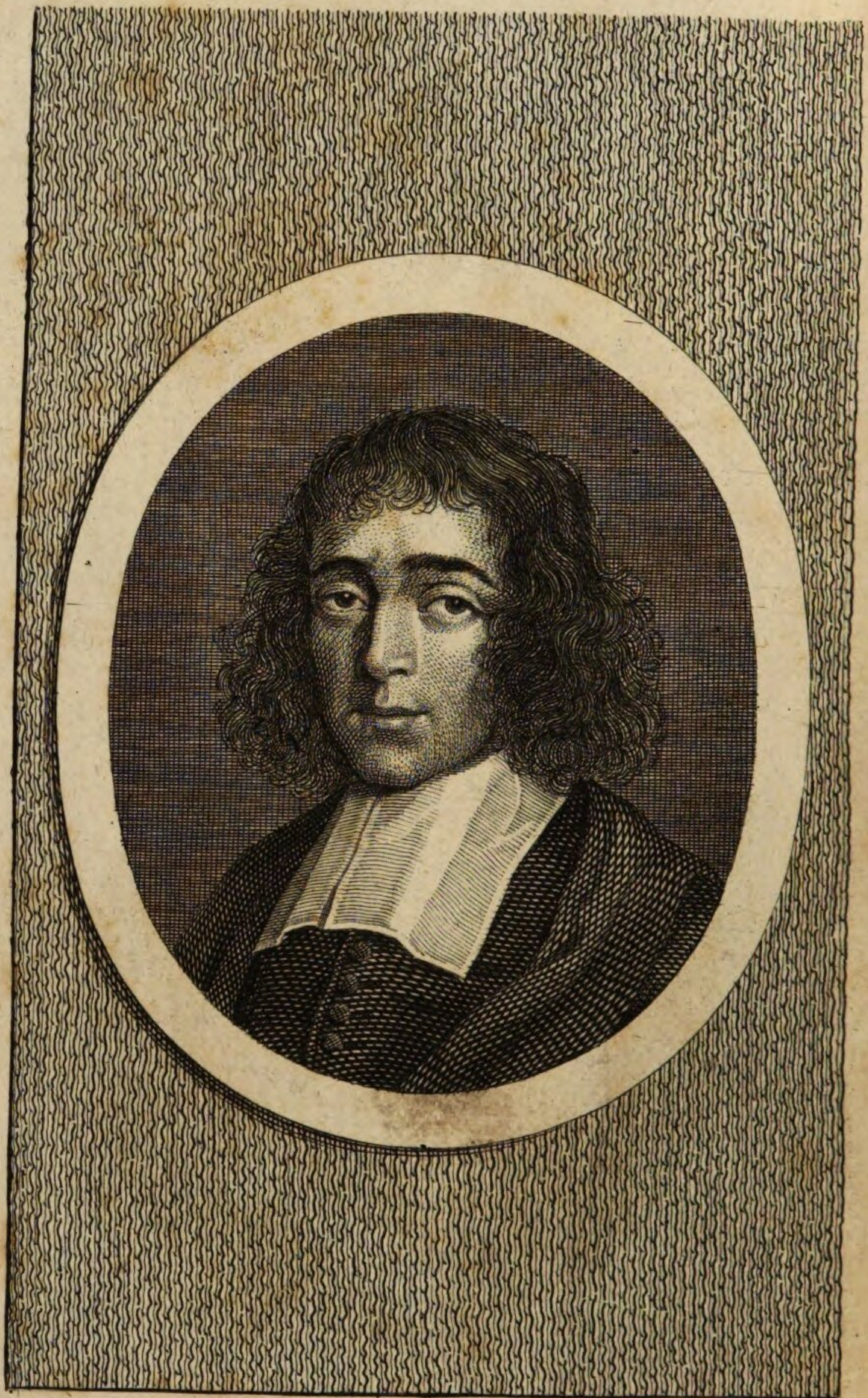
Ph. sp. 397c

(Jacobi)

Ph. sp. ~~471~~ 997c

Philos. Theol. Nat. Scr. varia.
1010.

R



E. C. Thelott gest. Ddorf.

BENED. v. SPINOZA.

Opp. Posth. p. 469.

Ueber

die Lehre des Spinoza

in Briefen

an den

Herrn Moses Mendelssohn.

Neue vermehrte Ausgabe.

Δος μοι πȣ ςω.

Breslau, bey Gottl. Löwe.
1789.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dialecticorum Præcepta — quasdam formas differendi præscribunt, quæ tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti & attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere: . . advertimus elabi sæpe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt, in iisdem manent irretiti: quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quæque sophismata neminem fere unquam pura mente utentem, sed ipsos sophistas fallere consuevisse.

Cartesius.

Herrn

Heinrich Schenk

in Düsseldorf

zugeeignet.

Lieber, edler Mann!

Sie erinnern sich des Greises in den Lebensläufen nach aufsteigender Linie, der nie gebettelt hatte,

und nun ein Almosen — einen Sterbepfennig foderte, weil er, wie er sagte: „so ein alter Geck auf „ein ehrliches Begräbniß wä„re."

Ich glaube wir alle gleichen diesem Greise; und wie es, nach Hemsterhuis, keine Erfindung der Menschen, kein erlernter Gebrauch ist, daß wir, was wir lieben in unsre Arme schließen, und, nach dem Grade innerer Wärme, fester und wiederholter an uns drücken: so ist es gewiß auch keine Menschliche Erfindung, keine Angewöhnung, daß wir uns und unseren Freunden, auch nach dem Tode,

auf dieser Erde eine gute Stätte wünschen. Der nie flehte, Friedrich, stand flehend vor Voltairen — um einen Sterbepfennig zum Begräbnisse der geliebten Schwester.

Meine letzte Ehre sey das Andenken in dem Herzen eines Freundes — Hier mein Sterbepfennig in Ihre Hand!

Bester! Sie wissen es, und ich weiß es, daß man Freund seyn, und einen Freund haben kann . . Und so dulden Sie denn dieses Denkmahl, das ich unserem Glücke setze. Was die Lust, die Stärke, die Ehre

unseres Lebens war, sey auch der Ruhm unseres Lebens — sey Lied über unserem Grabe.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Vorrede.

Es erscheinen in dieser neuen Auflage, unter dem Titel Beylagen, verschiedene Aufsätze, von denen ich hier zuvörderst Rechenschaft geben will.

Die erste Beylage ist ein Auszug des äusserst seltenen Buches: De la causa, principio, et Vno, von Jordan Bruno. Dieser merkwürdige Mann wurde zu Nola im Königreich Neapel, man weiß nicht in welchem Jahre, gebohren; und starb den 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Brucker hat mit großem Fleiße über ihn gesammelt,

aber doch nur Bruchstücke liefern können *). Seine Schriften wurden lange Zeit, theils wegen ihrer Dunkelheit vernachläßigt, theils wegen der darin vorgetragenen neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt. Ihre gegenwärtige Seltenheit läßt sich hieraus leicht begreifen. Brucker konnte nur die Schrift De Minimo zu sehen bekommen; la Croze hatte nur das Buch de Immenso et Innumerabilibus vor sich, wenigstens giebt er nur von diesem Auszüge, so wie Heumann nur von den physischen Lehrsätzen; selbstgelesen hatte auch Bayle von den metaphysischen Schriften

*) S. Bruck. Hist. crit. Phil. T. V. p. 12. — 62. VI. p. 809. — 816. Daß Bruno wirklich verbrannt worden sey, scheint mir, wie Bruckern, nicht wohl bezweifelt werden zu können.

des Bruno nur die Einzige, wovon ich den Auszug liefre.

Alle klagen über die undurchdringliche und mehr als Heraklitische Dunkelheit des Mannes. Brucker vergleicht sie mit Cimmerischer Finsterniß; und Bayle versichert, des Bruno vornehmste Lehrsätze wären tausendmal dunkler und unbegreiflicher, als das unbegreiflichste, was je von den Nachfolgern des Thomas von Aquin und des Johann Scotus sey vorgebracht worden.

Gleichwohl sollen mehrere berühmte Weltweise: Gassendi, Cartesius, auch unser Leibnitz, diesen dunkeln Mann benutzt, und wichtige Theile ihrer Lehrgebäude aus ihm gezogen haben. Ich lasse dieses unerörtert, und bemerke nur in Absicht der großen Dunkelheit, welche man dem Bruno vorwirft, daß

ich sie weder in dem Buche de la Causa, noch dem De l'Infinito Universo et Mondi, von dem ich bey einer andern Gelegenheit umständlich reden werde, gefunden habe. Was das erste Buch angeht, so können meine Leser selbst aus der Probe, die ich ihnen vorlege, davon urtheilen. Ein wenig faßlicher könnte mein Auszug dadurch geworden seyn, daß ich nur das System des Bruno selbst, die philosophia Nolana, wie er sie nennt, ununterbrochen darin vortrage. Dagegen aber habe ich auch, was er zuweilen viel ausführlicher sagt, und auf eine mannichfaltige Weise ins Licht zu stellen bemüht ist, nur Einmal, und oft sehr kurz gesagt *).

---

*) Ich rechne auf Leser, denen Präzision Commentar ist; und nicht auf solche, die nur gern überredet seyn mögen, sie verstünden was sie nicht verstehen. Die ganze Kunst des Vortrags liegt nach Swift darin, daß man das rechte Wort an seine rechte

Mein Hauptzweck bey diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der Philosophie des Ἓν καὶ Πᾶν in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören Er selbst zu seyn. Jenes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog. Daß man aber diese Lehre,

---

Stelle setze. Und wirklich, wer eine so abgefaßte Rede, ihrer Kürze wegen nicht faßt, dem wird alle Weitläufigkeit nicht nützen, sondern nur einen Schwätzer aus ihm machen.

nach allen denen verschiedenen Gestalten, die sie anzunehmen so geschickt ist, kennen lerne, um sie überall wieder zu erkennen; ferner, ihr Verhältniß zu andern Systemen, so deutlich und vollständig wie möglich einsehe, und genau den Punct wisse, worauf es ankommt: dieses halte ich, in mehr als einer Absicht, für ungemein nützlich — ja, in unsern Zeiten, beynah für nothwendig.

Beylage II. Diokles an Diotime über den Atheismus. — Da vor zwey Jahren über Atheismus oder vielmehr Nichtatheismus mancherley Aeusserungen geschahen, in die ich mich nicht recht zu finden wußte, so wendete ich mich an einige Freunde mit der Frage, ob Atheismus ein Wort ohne Bedeutung sey, oder wie denn sein Begriff gefaßt werden müsse. Vornehmlich bat ich die Fürstinn von Gallitzin, Sie möch-

te Hemsterhuisen bewegen über diese Materie seine Gedanken aufzusetzen. So entstand das vortrefliche, die ganze Geschichte der Philosophie umfassende, mit wenigen großen Zügen hingeworfene Gemälde, welches ich hier ausstelle, und zu dessen Zusammensetzung das Auge, die feste Hand, und der Geist eines solchen Meisters nöthig war.

Beylage III. Sie erzählt, was es für eine sonderbare Ansicht gewesen sey, von welcher S. 15 dieser Schrift geredet wird; und schließt mit einer Anmerkung des verewigten Hamann, über den Ausdruck: Dinge einer andern Welt.

Beylage IV. Ueber die Frage von der Persönlichkeit des höchsten Wesens, in Beziehung auf Herders Gott.

Beylage V. Wieder in Beziehung auf Herders Gott: Ob es wahr sey, daß Leßing bey Spinoza, und Spinoza bey sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sey, und beyde den Knäuel ihrer Gedanken sich nicht ganz entwirrt hatten. Zum Beschlusse ein Wort über die Behauptung: Spinoza habe den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung angenommen, und sey dadurch irre geleitet worden.

Beylage VI. Vergleichung des Systems des Spinoza mit dem System des Leibnitz. Wesentlicher Unterschied zwischen beyden. Genesis der vorherbestimmten Harmonie. Spinoza und Leibnitz waren beyde Antidualisten. Daraus entsprungene große Analogie der Lehre des einen mit der Lehre des andern. Einige diesen Punct angehende kritische Bemerkungen.

Beylage VII. Natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Entstehung des Spinozismus. Sein Zweck. Auf welche Weise die Täuschung, als würde dieser Zweck erreicht, zu Stande kommt. Sie ist nicht dem Spinozismus eigen, sondern beruht auf einem Mißverstande, der allemal gesucht, und künstlich hervorgebracht werden muß, wenn man die Möglichkeit des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine Art erklären will. Ausführliche Erörterung des Vernunftwidrigen dieses Unternehmens, welches nothwendig darauf hinaus läuft, Bedingungen des Unbedingten zu entdecken. Folgerungen. Aufschlüsse. Resultate.

Beylage VIII. Eine Stelle von Garve, bey Gelegenheit einer Stelle dieses Buches.

Eine neunte Beylage soll ihren Platz

in dieser Vorrede erhalten, nachdem ich mir den Weg dazu durch die Beantwortung eines Vorwurfs gebahnt haben werde, der mir von Herrn Rehberg allein zweymal hintereinander*), und ich glaube von mehreren gemacht worden ist.

Es soll nehmlich der Verfasser des Gesprächs über Idealismus und Realismus das Gegentheil von dem behauptet haben, was der Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza behauptet hatte. Dieser soll gesagt haben: „das System „des Spinoza sey ganz unwiderleglich, „sobald von reiner Metaphysik die Rede „sey." — Jener soll sich „zum Leibnitzischen System in so vielen Rücksichten „bekennen, in denen es mit dem Spinoza nicht zu vereinigen ist."

Wor-

*) S. Allg. Lit. Zeit. 1788. No. 92. Intel. Bl. No. 35.

Worauf kann sich dieser Vorwurf gründen?

In meinem Briefe an Mendelssohn sagt Leßing: „Es giebt keine andre Philosophie als die Philosophie des Spinoza;" und ich antworte: „das mag wahr seyn; **denn** der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden; hernach giebt sich das übrige von selbst." — Nachher (S. 33) sagt Leßing: „Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia ihm ein Ende machen?" — und meine Antwort ist: „Wie könnte ich, bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden helfen nicht aus u. s. w."

Wird nun etwas diesem Widersprechendes in dem Gespräche über Idealismus und Realismus behauptet oder darzuthun versucht? — Es ist wahr, ich vertheidige in diesem Werke die Lehre des Leibnitz von den Substanzen, deren wahren Begriff ich zu erklären und festzusetzen suche. Wird nun durch diese Lehre, wenn sie Grund hat, die Identität des Determinismus und Fatalismus aufgehoben, so bin ich allerdings mit mir selbst im Widerspruch. Ich sollte aber nicht denken, daß wenigstens Herr Rehberg dieses würde behaupten wollen *).

Doch hiemit wäre ich noch nicht gerettet, wenn ich sonst irgendwo in dem Buche über Spinoza die Lehre dieses Weltweisen für ganz unwiderleglich aus-

*) S. S. 224 dieser Schrift, die Note.

gegeben, und nichts destoweniger nachher Grundsätze, die sie widerlegen sollen, für gültig erkannt habe.

Was den ersten Punkt angeht, so fand ich bey wiederholtem und gewiß nicht unbedächtlichem Wiederlesen und Prüfen meiner Schrift, nichts in derselben, was ihn begründete. Am Ende meines Briefes an Hemsterhuis steht: ich hätte mit reiner Metaphysik über die Gründe des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit des unendlichen Wesens, gegen den freyen Willen und die Endursachen, nie den Vortheil gewinnen können; dennoch sey es nöthig, ihre Schwächen zu entdecken, weil wir sonst die Theorie des Spinoza vergeblich, in dem was sie **positives** hat zu Grunde richten würden, da seine Anhänger sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes verschanzen, und

uns entgegen setzen würden, daß wir lieber eine offenbare Ungereimtheit, als das blos Unbegreifliche annehmen wollten.

Also: das System des Spinoza mag sich in dem, was es positives hat, ohne sonderliche Mühe widerlegen lassen; seine Erklärung des Daseyns einzelner Dinge, einer succeßiven Welt, ist nicht allein unzulänglich, sondern beruht auf einem erweislichen inneren Widerspruche; aber die entgegen gesetzte Theorie hat denselbigen Fehler, und zwar mit dem besondern Nachtheil, daß ihre Widersprüche sich auffallender machen lassen, als die Widersprüche der Spinozistischen.

Und wo sind nun in dem Gespräche über Idealismus und Realismus die Aeusserungen, welche sich hiemit nicht vertrügen? Niemand wird sie aufweisen können. Beyde Schriften stimmen auf das

vollkommenste miteinander überein, und unterstützen sich gegenseitig von der ersten Seite bis zur letzten. Beyde lehren, „daß wir von dem Wesen aller Wesen „nichts begreifen, und seine Natur, „wenn wir sie erforschen wollen, nach „unserer Vorstellungsart sogar **un„möglich** finden müssen *).” — Beyde aber lehren zugleich den Glauben an dieses unbegreifliche Wesen, und gründen sich einmüthig bey dieser Lehre auf die Gültigkeit des vereinigten und gleichlautenden Zeugnisses des inneren und äusseren Sinnes.

Nicht ohne Ursache hat Leibnitz so oft wiederholt, der einzige **unmittelbare** Gegenstand der Seele, sey Gott selbst; alle andre Gegenstände gelangten nur **mittelbar** zu ihr. Da das Licht, worin ich diese, nach meinem Urtheile unerschütterlich

*) Idealismus und Realismus. S. 189.

schütterliche Theorie des großen Mannes in dem Gespräche über Idealismus und Realismus gesetzt habe, noch nicht hell genug gewesen ist, so werde ich in einer andern Schrift sie noch deutlicher herauszubringen suchen.

Hier will ich nur noch anmerken, daß, wenn alle philosophische Erkenntniß, da sie nach dem Satze des Grundes, das ist der **Vermittelung** bewirkt wird, nothwendig überall eine nur mittelbare Erkenntniß seyn kann; es sich wohl begreifen läßt, warum wir zu keiner philosophischen Erkenntniß, weder des höchsten Wesens, noch unserer eigenen Persönlichkeit und Freyheit gelangen können. Ich glaube dieses in der VIIten Beylage zur Evidenz gebracht, und dadurch nicht allein die Wahrheit des Satzes: „daß alle Demonstration in Fatalismus ausgehe, ausser Zweifel gesetzt, sondern auch jede

Besorgniß, welche diese Behauptung bey einigen erregen möchte, aus dem Grunde gehoben zu haben.

Was ich aber nicht verschieben darf, weil man ein Recht hat zu fordern, daß es in dieser neuen Ausgabe geleistet werde, ist eine mehr ausgeführte Darlegung meiner Gedanken von der Freyheit des Menschen, worauf ich allen vernünftigen, aus der Natur allein geschöpften Glauben an Gott und Unsterblichkeit gegründet habe. Auch durch Herrn Rehberg bin ich hieran, und zwar auf eine Weise, die selbst meinen Dank verdient, erinnert worden. Er sagt: „die Empfindung von Göttlichen Dingen läßt sich freylich, wie Herr „Jacobi behauptet, durch kein Räsonnement mittheilen; sie entsteht nur aus „dem Gefühle der inwohnenden Göttlichen Kraft (das ist sittlicher Vollkommenheit); wird also durch die Verbesserung des inneren Sinnes gebildet.

„Damit aber dieser vortreffliche Gedanke,
„welcher den letzten Endzweck mehrerer
„Schriften des Verfassers ausmacht,
„nicht zu einem schwärmerischen Hyposta-
„sieren eigener Empfindungen Anlaß ge-
„be, wäre eine genaue Bezeichnung sei-
„nes Umfanges und Inhalts sehr noth-
„wendig *).“

Um dieser Forderung vollkommen Genüge zu thun, müßte ich mein Gedankensystem von Grund aus, und im Zusammenhange mit allen seinen Folgen darlegen, welches nur in einem besondern, und zwar sehr kritischen Werke geschehen könnte. Der schneidende Unterschied meiner Vorstellungsart von den Vorstellungsarten der mehresten meiner philosophischen Zeitgenossen liegt darin, daß ich kein Cartesianer bin. Ich gehe, wie die Morgenländer in ihren Conjugationen

*) Allg. Litt. Zeit. 1788. 2ter Band Seite 111 u. 112.

von der dritten, nicht von der ersten Person aus, und glaube, man dürfe schlechterdings nicht das sum dem cogito nachsetzen. Vielleicht sind wir der Periode nahe, wo es möglich seyn wird, eine sehr lehrreiche Geschichte des berühmten Cartesianischen Axioms zu entwerfen. Noch ist es schwer, diesen Proteus zu fassen; und vielleicht war es nie gefährlicher, ihn binden zu wollen.

Ich werde also in Absicht der an mich gethanen Forderung nur dasjenige leisten, was der von mir selbst gegebene wirkliche Anlaß mir zur Pflicht macht, ohne mich darnach umzusehen, ob man meine Meinungen bedenklich oder unbedenklich finden, oder wie man dieses oder jenes Wort auslegen werde. Viel lieber wollte ich mit der Wasserscheu, als mit der in Deutschland so ansteckend gewordenen Wortscheu geplagt seyn.

Ueber die Freyheit des Menschen.

Erste Abtheilung.

Der Mensch hat keine Freyheit.

I. Die Möglichkeit des Daseyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge, und wir sind nicht im Stande, uns von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung zu machen.

II. Die Resultate der mannichfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

III. Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde und Abscheu; — oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer lebendigen Natur zu den

äusserlichen Bedingungen eben dieses Daseyns; oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.

IV. Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäfte ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen.

VI. Schlechterdings a priori könnte man eine Begierde nennen, welche jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zugeschrieben würde, in so

fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten.

VII. Ein Vermögen, welches durchaus unbestimmt wäre, ist ein Unding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon bestimmtes zum voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori, sowohl der ersten als der zweyten Gattung, setzt also auch Gesetze a priori zum voraus.

VIII. Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens besteht, wie der Trieb eines jeden andern Wesens in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermögen da zu seyn der besonderen Natur, wovon er der Trieb ist, zu erhalten und zu vergrößern.

IX. Das Daseyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen andern Naturen, ein persönliches Daseyn genannt. Dieses besteht in dem Bewußtseyn, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höheren Grades des Bewußtseyns überhaupt.

X. Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens, oder die vernünftige Begierde, geht also nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Personalität; das ist, des lebendigen Daseyns selbst.

XI. Die vernünftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des vernünftigen Wesens, als eines solchen, nennen wir den Willen.

XII. Das Daseyn eines jeden endlichen Wesens ist ein succeßives Daseyn; seine Personalität beruht auf Gedächtniß und Reflexion; seine eingeschränkte aber deutliche Erkenntniß auf Begriffen, folglich auf Abstraction, und Wort- Schrift- oder andern Zeichen.

XIII. Das Gesetz des Willens ist, nach Begriffen der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges, das ist nach Grundsätzen, zu handeln: er ist das Vermögen practischer Prinzipien.

XIV. So oft das vernünftige Wesen nicht in Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen

handelt, so handelt es nicht nach seinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, sondern einer unvernünftigen Begierde.

XV. Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde, wird die Identität des vernünftigen Daseyns unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Daseyn gegründet ist, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daseyns um so viel vermindert.

XVI. Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt, und nicht ein eigenes besonderes Daseyn oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind.

XVII. Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige Begierde verblendet, seine Grund=

säße übertreten hat, so pflegt er nachher, wenn er die übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu sagen: Mir geschieht recht. Da er sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als den Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die peinlichste Zwietracht erfahren.

XVIII. Auf diese Erfahrung gründet sich das ganze System der practischen Vernunft, in so fern es nur über Einem Grundtriebe erbaut ist.

XIX. Hätte der Mensch nur Eine Begierde, so würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maaße befriedigen kann; sondern die Möglichkeit der Befriedigung der Einen, hebt die Möglichkeit der Befriedigung der Andern in tausend Fällen auf. Sind nun alle diese verschiedenen Begierden nur Modificationen einer einzigen ursprünglichen Begierde, so giebt diese das Prinzip an die Hand, nach welchem die verschiede-

nen Begierden sich gegen einander abwiegen lassen, und wodurch das Verhältniß bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne daß die Person mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerathe, befriedigt werden können.

XX. Ein solches innerliches Recht bildet sich unvollkommen in jedem Menschen auf eine mechanische Weise, vermöge der Identität seines Bewußtseyns. Das äusserliche Recht, welches Menschen, wenn sie in eine bürgerliche Vereinigung treten, untereinander frey verabreden, und ungezwungen festsetzen, ist immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zu Stande gekommenen innerlichen Rechts. Ich verweise auf die Geschichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

XXI. Die größere Vollkommenheit, zu welcher, nach Umständen, das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortsetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder vollkommene hervorbrachte. Alle Grundsätze ruhen auf Begierde und Erfahrung,

und

und setzen, in so fern sie wirklich befolgt werden, ein anderswoher schon bestimmte Thätigkeit zum voraus; sie können nie der Anfang oder die erste Ursache einer Handlung seyn. Die Fähigkeit und Fertigkeit wirksame Grundsätze auszubilden oder practisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns.

XXII. Das Prinzip (oder das a priori) der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Daseyn, das ist, seine Person zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, sich zu unterwerfen.

XXIII. Aus eben diesem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andre. Das vernünftige Wesen kann sich als vernünftiges Wesen (in der Abstraction) von einem andern vernünftigen Wesen nicht unterscheiden. Ich und Mensch ist

Eins; Er und Mensch ist Eins: also sind er und ich Eins. Die Liebe der Person schränkt also die Liebe des Individui ein, und nöthigt seiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie nicht bis zur möglichen Vertilgung des Individui ausgedehnt, und ein bloßes Nichts in Person übrig gelassen werde, sind genauere Bestimmungen erforderlich, welche im vorhergegangenen schon angedeutet sind, und deren weitere Erörterung hier zu unserem Zwecke nicht gehört. Uns genügt auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu seyn, wie jene moralischen Gesetze, welche apodictische Gesetze der practischen Vernunft genannt werden, zu Stande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit zeige, obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewußtseyn verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird.

Zweyte Abtheilung.

Der Mensch hat Freyheit.

XXIV. Daß sich das Daseyn aller endlichen Dinge auf Mitdaseyn stütze, und wir nicht im Stande sind, uns von einem schlechterdings für sich bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen, ist unläugbar; aber eben so unläugbar, daß wir noch weniger im Stande sind, uns eine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen zu machen. Ein solches Wesen müßte ganz paßiv seyn, und könnte doch nicht paßiv seyn; denn was nicht schon etwas ist, kann nicht zu etwas blos bestimmt werden; was an sich keine Eigenschaft hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden, ja es ist nicht einmal ein Verhältniß in Absicht seiner möglich.

XXV. Wenn nun ein durchaus vermitteltes Daseyn oder Wesen nicht gedenkbar, sondern ein Unding ist, so muß eine blos vermittelte, das ist ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Unding seyn: folglich ist Mechanismus an sich nur etwas zufälliges, und es

muß eine reine Selbstthätigkeit ihm nothwendig überall zum Grunde liegen.

XXVI. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze: denn in so fern ihr Seyn und Wirken vermittelt ist, in so fern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen.

XXVII. Die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

XXVIII. Absolute Selbstthätigkeit läßt keine Vermittelung zu, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

XXIX. Es kann also die Möglichkeit

absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist.

XXX. Sie wird Freyheit genannt, in so fern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Daseyn des einzelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.

XXXI. Wir kennen unter den lebendigen Wesen nur den Menschen, der mit demjenigen Grade des Bewußtseyns seiner Selbstthätigkeit begabt wäre, welcher den Beruf und Antrieb zu freyen Handlungen mit sich führt.

XXXII. Es bestehet also die Freyheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden; eben so wenig in der Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde: denn eine solche Wahl, wenn sie auch nach den abgezogensten Begriffen geschieht, erfolgt doch immer nur mechanisch; — sondern es besteht

diese Freyheit, dem Wesen nach, in der Unabhängigkeit des **Willens** von der **Begierde.**

XXXIII. Wille ist reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtseyns, welchen wir Vernunft nennen.

XXXIV. Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.

XXXV. Von den Weisen des Alterthums, am mehrsten von den Stoikern ist es bekannt, daß sie zwischen Dingen der Begierde, und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuliessen. Die Gegenstände der Begierde, sagten sie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen, und den Begriffen des Zuträglichen untereinander verglichen, und eine Begierde der andern aufgeopfert werden; das Prinzip der Begierde aber liege ausser allem Verhältnisse mit dem Prinzip der Ehre, welches nur

Einen Gegenstand habe: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbstthätigkeit, Freyheit. Daher waren alle Vergehungen bey ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beyden unvergleichbaren Prinzipien, die unmöglich je miteinander in eine wirkliche Collision kommen konnten, die Handlung geschehen war. Denjenigen wollten sie mit Recht allein einen freyen Mann genannt wissen, der nur das Leben seiner Seele lebte, sich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte, also nur sich gehorchte und immer selbst handelte: lauter Knechte sahen sie im Gegentheil in denen, welche, durch Dinge der Begierde bestimmt, den Gesetzen dieser Dinge nachlebten, und sich ihnen unterwarfen, damit sie von denselben auf eine ihren Begierden gemäße Weise unaufhörlich verändert und in Handlung gesetzt werden möchten.

XXXVI. Wie weit nun auch unser aufgeklärtes Zeitalter über — die Schwärmereyen — oder den Mysticismus eines Epictets und Antonins erhaben seyn mag, so sind wir doch in der Deutlichkeit und

Gründlichkeit noch nicht so weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieses Gefühls im Menschen wohnt, so lange ist ein unwidersprechliches Zeugniß der Freyheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verläugnen, aber er bleibt im Gewissen, und bricht einmal unversehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in sich gekehrt und betroffen die schauderhaften Worten ausspricht:

Il est donc des remords!

XXXVII. Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verläugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit wiederstehen könne; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betrachtung zu ziehen, an Grad oder Größe zu denken nöthig habe? — Und auf dieselbige Weise urtheilen wir auch in Absicht anderer Menschen. Sehen wir jemand das Angenehme dem Nützli=

chen vorziehen; zu seinen Zwecken verkehrte Mittel wählen; sich selbst in seinen Wünschen und Bestrebungen widersprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Ist er nachläßig in der Erfüllung seiner Pflichten, befleckt er sich sogar mit Lastern; ist er ungerecht und übt Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn hassen, verabscheuen; — aber ihn ganz wegwerfen können wir noch nicht. Verläugnet er aber auf irgend eine entschiedene Weise das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen, oder Selbstverachtung nicht mehr fühlen kann; dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er ist Koth unter unseren Füßen.

XXXVIII. Woher diese unbedingten Urtheile; woher solche ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal blos auf Handlungen einschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen, und sein Daseyn apodiktisch fordern?

XXXIX. Sollte sich das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine For-

mel, etwa auf die Einsicht in die richtige Verknüpfung, auf die gewisse Wahrheit des Resultats folgender Sätze gründen: Wenn A ist wie B, und C ist wie A, so ist B wie C? — Spinoza erwies auf diese Art, der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Wesen sey, opfre eher sein Leben auf, wenn er auch keine Unsterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge sich vom Tode rettete *); und in abstracto hat Spinoza recht. Es ist eben so unmöglich, daß der Mensch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drey Winkel eines Dreyecks nicht zwey rechten gleich seyn. Aber wird das wirkliche mit Vernunft begabte Wesen sich von dem abstracto seiner Vernunft wohl so in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch ein Wortspiel so ganz sich gefangen nehmen lassen? — Nimmermehr! — Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen **).

---

*) Eth. P. IV. Pr. LXXII.

**) Die Vernunft des Menschen, vom Menschen

XL. Ich halte diesen andern Geist für den Othem Gottes in dem Gebilde von Erde.

XLI. Es beweist dieser Geist zuerst sein Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus seyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich machte. Wer bändigt hier den Syllogismus, indem er seine Vordersätze schlägt? Allein dieser Geist; durch seine Gegenwart in Thaten der Freyheit; und einem unvertilgbaren Bewußtseyn *).

XLII. Wie dieses Bewußtseyn die Ueberzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirksam; sey die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittel-

---

selbst und von allem Triebe abgesondert, ist ein bloßes Gedankending, das weder agieren noch reagieren, weder denken noch handeln kann. S. S. 423. dieser Schrift.

*) S. S. 28. u. 29 dieser Schrift.

bar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz; an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

XLIII. Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt.

XLIV. Reine Liebe? — Giebt es eine solche? — — Wie beweist sie sich, und wo findet man ihren Gegenstand?

XLV. Wenn ich antworte, das Prinzip der Liebe sey dasselbige, von dessen Daseyn als Prinzip der Ehre wir uns schon versicherten: so wird man mir ein größeres Recht zu haben glauben, in Absicht des Gegenstandes, den ich darstellen soll, dringend zu werden.

XLVI. Ich antworte also: der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er ist das Θειον im Menschen; und die Ehrfurcht vor die-

sem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt.

XLVII. Construiren kann ich weder diesen Trieb noch seinen Gegenstand. Ich müßte, um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden, und ein nothwendiges Wesen möglich ist. Aber meine Ueberzeugung von ihrem Daseyn wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

XLVIII. Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens, Ausdruck eines Göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben seyn muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseyns des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigener **Wille** ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht

verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

XLIX. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe.

L. Wollte man mich über diese doppelte Richtung selbst, zur Rede stellen; nach der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses und der Theorie seiner Einrichtung fragen: so würde ich mit Recht eine solche Frage abweisen, weil sie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenstande hat. Es ist genug, wenn das Daseyn dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewiesen und von der Vernunft erkannt ist. Wie sich alle Menschen Freyheit zuschreiben, und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen; so schreiben sich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Ge-

fühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freyheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile seyn; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht blos das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sey.

LI. Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen. Auch begleitet sie eine Freude, die mit keiner andern Freude verglichen werden kann: es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Daseyn hat.

LII. Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn anficht, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich: Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand

das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.

Ausser diesen ausführlichen Abhandlungen habe ich verschiedene nicht unwichtige Punkte in Anmerkungen unter dem Text erörtert. Ich fürchte, daß ich mich in diesen Anmerkungen ein paarmal zu kurz gefaßt, und eine zu große Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch genommen habe. Doch wird kein Mißverstand zu besorgen seyn, wenn man nur nicht vergißt, daß die Theile eines Buches, wie die Glieder eines organischen Leibes betrachtet werden müssen. Ein ausgerissenes Auge kann nicht sehen; eine abgehauene Hand nicht greifen. Jedes besondre Glied verrichtet sein eigenthümli-

ches

ches Geschäfte nur im Zusammenhange mit dem Ganzen.

Bey den Noten ist es überall bemerkt worden, wenn sie schon in der vorigen Ausgabe standen, ausgenommen bey den numerierten zu dem Aufsatze vom 21ten April. Hier sind jetzt die hinzugekommenen Anmerkungen mit einem † bezeichnet.

Mendelssohns Erinnerungen gegen mein erstes Schreiben an ihn, gehörten in dieses Werk, und der Leser wird sie an ihrer Stelle finden.

Was die historische Zusammenfügung der Briefe, welche diesem Buche seinen Namen geben, betrifft, so habe ich sie nun ganz diplomatisch gemacht. Wo vorhin nur Auszüge standen, stehen jetzt die Urkunden selbst, und es sind verschiedene

neue hinzugekommen, die auch nicht in meiner Rechtfertigung standen; unter andern der Erste Brief, den ich in dieser Sache geschrieben habe. Man wird auch einige Briefe von Leßing finden. Da ich diesen ganz schlichten Weg materieller Wahrheit einschlug, konnte ich mich aller weiteren Anmerkungen überheben, und verschaffte mir den großen Vortheil, daß ich nie wieder nöthig haben werde, auf diese Materie zurück zu kommen.

Die übrigen Verbesserungen will ich dem Leser selbst zu bemerken überlassen. Ich habe mich sorgfältig dabey gehütet, etwas zu vertilgen, was durch merkwürdige Angriffe merkwürdig geworden ist. Diese behalten also ihre volle Kraft, und bleiben in ihrem Werthe. Die Schlußrede habe ich um die Hälfte verkürzt, hauptsächlich dadurch, daß ich verschiedene eingerückte Stellen herausnahm. Sie ist

nicht ohne allen Grund getadelt, und nicht ohne alle Schuld von meiner Seite, mißverstanden worden.

Pempelfort bey Düsseldorf,
den 18. April 1789.

Errata.

S. 46. Z. 10. statt andren l. andre.
S. 73. Z. 15. . . Feundinn l. Freundinn.
S. 100. Z. 10. . . Artikul l. Artikel.
S. 111. Z. 1. . . Dé harge l. Décharge.
S. 125. Z. 3. . . representa ive l. representative.
. . . se ond l. second.
Z. 2. der Note scliect l. scilicet.
Z. 4. wird nach selbst das Comma ausgestrichen.
S. 174. Z. 16. der Note statt quædam l. quasdam.
S. 213. Z. 20. statt un l. une.
S. 224. Z. 4. der Note statt Epitamatore, l. Epitomatore.
S. 226. Z. 11. statt Jan. l. Februar.
S. 234. Z. 5. . . Parthie l. Partey.
NB. S. 313. Z. 18. statt vorständige l. vollständige.
NB. S. 334 Z. 16. statt Räderwerk l. sind Räderwerk.
Z. 17. wird sind ausgestrichen.
NB. S. 402. Z. 18. statt kräftiger sich l. sich kräftiger.
S. 416. Z. 20. wird können ausgestrichen.

Beym Revidieren ist mir in Leßings Briefe, S. 58—60, die harte Stelle am Ende desselben aufgefallen. Der Schritt, wogegen Leßing eifert, war eine Uebereilung, an welcher bey weitem nicht die ganze Geistlichkeit Antheil hatte. Auch wurde die Uebereilung gleich erkannt, und sie hat nicht die geringste üble Folge gehabt.

Bayerische Staatsbibliothek München

J'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.

Leibnitz.

Eine vertraute Freundinn von Leßing *), welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Aus Berlin schrieb mir meine Freundinn wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesem ächten Verehrer und Freunde unseres Leßings." Sie meldete mir,

*) Ich habe ihr in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn den Namen Emilie gegeben, und werde mich desselben auch in dieser Schrift statt ihres wahren Namens bedienen.

daß sie über den Verewigten und auch über mich viel mit Mendelssohn gesprochen hätte, welcher nun endlich daran sey, sein längst verheissenes Werk über Leßings Character und Schriften vorzunehmen *).

---

*) Im Januar desselbigen Jahres (1783.) waren im deutschen Museum unter dem Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, Einwürfe gegen mein Etwas, was Leßing gesagt hat (Berlin bey G. J. Decker 1782.) erschienen. An jenen Gedanken Verschiedener hatte Mendelssohn den größten Antheil, und von den Worten an: „Auch geht unser Verfasser über alles dies „sehr schnell hinweg," bis ans Ende, gehören sie ihm allein zu (S. meine Rechtfertigung S. 33.). Diesen Gedanken setzte ich im Februar des Museums Erinnerungen entgegen, die eben erschienen waren, da meine Freundinn nach Berlin kam. Ich will nun Emiliens eigene Worte hierhin setzen, damit man sehe, wie untadelhaft von Anfang an das Betragen dieses an Geist und Seele so vorzüglichen Weibes gewesen ist.

Berlin, den 25. März 1783.

. . . . Ihm selbst, dem alten Fritz, habe ich noch nicht in Ihrem Namen

Verschiedene Hindernisse machten es mir unmöglich, gleich auf diesen Brief zu antwor-

---

zunicken können, weil er in Potzdam ist, und ich dahin noch nicht gekommen bin . . . . Mendelssohn aber, meinen lieben Mendelssohn sah ich gestern. Er ist ganz, wie ich ihn mir dachte; unwiderstehlich einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit seines Geistes. Wir haben viel über Leßing und Sie gesprochen. Leßings nicht unähnliche Büste war das erste, was beym Hereintreten mir in die Augen fiel. Der Bruder hat geschrieben, daß nächstens die Briefe über Walch herauskommen sollen; hernach die Geschichte der Evangelien, worauf unser verstorbener Freund selbst einigen Werth legte. Mendelssohn hat seines Briefwechsels mit Leßing bis diese Stunde noch nicht habhaft werden können; aber der Bruder hat versprochen, ihm nächstens ein Packet Schriften zu schicken, worunter auch dieser Briefwechsel seyn soll. Und alsdann verspricht Mendelssohn, sein Wort wegen des Etwas über Leßings Character zu halten. Der Himmel gebe ihm dazu Gesundheit und Heiterkeit, so werden wir doch einmal etwas

ten, und der Aufenthalt meiner Freundinn in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelssohn von Leßings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Leßing sey ein Spinozist gewesen *).

über unsern Freund lesen, das des Mannes werth ist.

Ihnen selbst, bester Jacobi, ist Mendelssohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener zufrieden. * * und ich haben das Unsrige dazu beygetragen, Sie, wo möglich, ihm noch näher bekannt zu machen; denn sicher verdienen Sie beyde sich einander zu kennen, wie Sie sind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier seyn könnten! — Ich muß eilig schließen. Sie wissen, wie es auf einer Reise zugeht.

*) Hier ist die Stelle meines Briefes an Emilie, ganz und ohne Veränderung auch nur Einer Sylbe.

Pempelfort, den 21ten July 1783.

. . . . Daß ich Ihnen auf Ihren Brief aus Berlin nicht antworten konnte, war mir

Gegen mich hatte Leßing über diesen Gegenstand ohne alle Zurückhaltung sich geäussert;

---

leid genug. Ich erhielt ihn, weil er über Schwelm, anstatt über Wesel gelaufen war, später als ich sollte, und mußte fürchten, daß Sie meine Antwort, wenn sie nicht mit der umlaufenden Post abgieng, nicht mehr erhielten. Mit der umlaufenden Post konnte ich Ihnen nicht schreiben, weil ich Sie von etwas sehr wichtigem — von unseres Leßings letzten Gesinnungen unterhalten wollte, um es Mendelssohn, wenn Sie es für gut fänden, mitzutheilen. — Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Leßing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es wäre möglich, daß Leßing diese Gesinnungen gegen mehrere geäussert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz auswiche, oder sie wenigstens äusserst vorsichtig behandelte. Vielleicht hat sich Leßing gegen seinen lieben Mendelssohn eben so klar als gegen mich geäussert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht gesprochen, und sehr ungern Briefe schrieb. Ihnen, meine Traute, sey es

und da er überhaupt nicht geneigt war, seine Meynungen zu verheelen, so durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte sey mehreren bekannt geworden. Daß er selbst aber gegen Mendelssohn sich hierüber nie deutlich erkläret hatte, dieses wurde mir auf folgende Weise bekannt.

Nachdem ich Leßingen im Jahre neun und siebenzig einen Besuch auf den folgenden Sommer versprochen hatte, meldete ich ihm in einem Briefe vom ersten Juni 1780, meine baldige Erscheinung, und lud ihn zugleich ein, mich nachher auf einer Reise zu begleiten, die uns nach Berlin führen sollte. Leßing antwortete in Absicht der Reise, daß wir die Sache zu Wolfenbüttel miteinander überlegen wollten *). Als

hiemit anheim gestellt, ob Sie Mendelssohn hievon etwas eröfnen wollen oder nicht. Umständlicher kann ich aber für diesmal nicht von der Sache schreiben.

*) Auch dieses Schreiben will ich mittheilen.

ich dahin kam, fanden sich wichtige Hindernisse. Leßing wollte mich überreden, ohne ihn nach

---

Wolfenbüttel, den 13ten Juni 1780.

„Ich zögere keinen Augenblick, Ihnen auf „Ihre angenehme Zuschrift vom ersten dieses „(die ich aber den 12ten erst erhalten) zu mel= „den, daß ich den ganzen Junius, bis in die „Mitte des Julius unfehlbar in Wolfenbüttel „zu treffen seyn werde, und daß ich Sie mit „großem Verlangen in meinem Hause erwarte, „in welchem es Ihnen gefallen möge, einige „Tage auszuruhen.

„Unsere Gespräche würden sich zwar wohl „von selbst gefunden haben. Aber es war doch „gut, mir einen Fingerzeig zu geben, von „wannen wir am besten ausgehen könnten . . . „. . . .

„Ob es mir möglich seyn wird, eine weitere „Reise mit Ihnen zu machen, kann ich zur „Zeit noch nicht bestimmen. Mein Wunsch „wäre es allerdings. Aber ich wünsche, was „ich einmal wünsche, mit so viel vorher em= „pfindender Freude, daß meistentheils das „Glück der Mühe überhoben zu seyn glaubt, „den Wunsch zu erfüllen u. s. w.

Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehnlich, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Leßings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? „Nie," antwortete Leßing .... „Einmal nur sagte „ich ihm ohngefähr eben das, was ihnen in „der Erziehung des Menschengeschlechts (§. 73.) „aufgefallen ist. Wir wurden nicht miteinan„der fertig, und ich ließ es dabey."

Also, die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Leßings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuver-

läßiges bekannt geworden sey, bewogen mich letzterem einen Wink darüber zu verschaffen *).

Meine Freundinn faßte meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äusserst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

Die Antwort, die ich hierauf von Emilien erhielt, will ich ganz hier einrücken.

* * den 1sten Septemb. 1783 **).

„Ich habe Mendelssohns Antwort abwar-

*) Daß ich, bey dieser Gewißheit, es dennoch in meinem Briefe vom 21sten Juli an Emilie dahin gestellt seyn ließ, ob nicht Mendelssohn so gut als ich selbst schon unterrichtet sey, wird hoffentlich keiner Rechtfertigung bedürfen.

**) In der ersten Ausgabe (S. 4.) theilte ich diesen Brief nur Auszugsweise mit. Hier die Worte der ersten Ausgabe.

„Mendelssohn erstaunte, und seine erste Bewegung war, an der Richtigkeit meiner Aus-

„ten wollen, liebster Jacobi, ehe ich Ihnen „wieder schriebe. Hier ist sie.

„Mendelssohn wünscht bestimmt zu wissen, „wie Leßing die bewußten Gesinnungen geäus-„sert habe. Ob er mit trockenen Worten ge-„sagt: ich halte das System des Spinoza für „wahr und gegründet? Und welches? Das im „Tractatu Theologico Politico, oder das „in den Principiis Philosophiæ Cartesianæ „vorgetragene; oder dasjenige, welches Lu-„dovicus Mayer nach dem Tode des Spinoza „in seinem Namen bekannt machte? Und wenn „zu dem allgemein dafür bekannten atheisti-„schen System des Spinoza, so fragt er wei-„ter: ob Leßing das System so genommen, „wie es Bayle mißverstanden, oder wie andre „es besser erklärt haben? und setzet hinzu: „Wenn Leßing im Stande war, sich so schlecht-„weg, ohne alle nähere Bestimmung, zu dem

---

sage zu zweifeln. Er wünschte bestimmt zu wissen: „wie Leßing die Gesinnungen, die ich ihm beylegte, geäussert hätte? Ob er mit trockenen Worten u. s. w."

„System irgend eines Mannes zu verstehn, so
„war er zu der Zeit nicht mehr bey sich selbst,
„oder in seiner sonderbaren Laune, etwas Pa-
„radoxes zu behaupten, das er in einer ernst-
„haften Stunde selbst wieder verwarf.

„Hat aber Leßing etwa gesagt, fährt Men-
„delssohn fort: Lieber Bruder! der so sehr ver-
„schrieene Spinoza mag wohl in manchen
„Stücken weiter gesehen haben, als alle die
„Schreyer, die an ihm zu Helden geworden
„sind; in seiner Ethik insbesondere sind vor-
„trefliche Sachen enthalten, vielleicht bessere
„Sachen, als in mancher orthodoxen Moral,
„oder in manchem Compendio der Weltweisheit;
„sein System ist so ungereimt nicht, als man
„glaubt: — Ey nun, so läßt sichs Mendels-
„sohn gefallen.

„Er beschließt mit dem Wunsche, daß Sie
„die Güte haben möchten, das Bestimmte hier-
„über ausführlich zu berichten; nemlich: was,
„wie, und bey welcher Gelegenheit sich Leßing
„über diese Sache geäussert habe; da er (Men-
„delssohn) fest von Ihnen überzeugt sey, daß

„Sie sowohl Leßingen ganz verstanden, als
„von einer so wichtigen Unterredung jeden Um-
„stand im Gedächtniß behalten haben werden.

„Sobald dieses geschehen, wird Mendels-
„sohn allerdings in dem, was er über Leßings
„Character etwa noch zu schreiben Willens ist,
„davon Erwähnung thun. Denn, sagt er,
„auch unseres besten Freundes Name soll bey
„der Nachwelt nicht mehr und nicht weniger
„glänzen, als er es verdient. Die Wahrheit
„kann auch hier nur gewinnen. Sind seine
„Gründe seichte, so dienen sie zu ihrem (der
„Wahrheit) Triumphe; sind sie aber gefährlich,
„so mag die gute Dame für ihre Vertheidigung
„sorgen. Ueberhaupt, fügt er hinzu: setze ich
„mich, wann ich über Leßings Character schrei-
„be, ein halbes Jahrhundert weiter hinaus,
„wo alle Partheylichkeiten aufgehört haben,
„alle unsere jetzigen Tracasserien vergessen seyn
„werden.

„Sehen Sie, liebster Jacobi, dies ist das
„Resultat Ihrer mitgetheilten Nachricht, die
„ich unmöglich Mendelssohn verschweigen

„konnte, und wovon das weitere mitzutheilen „auch Sie nicht gereuen darf. Denn was wür„den Sie gesagt haben, wenn einmal Men„delssohn mit dem, was er über Leßings Cha„rakter zu sagen denkt, zum Vorschein käme, „und von ähnlichen wichtigen Sachen stände „nichts darinn? Sie hätten es sich alsdann „zum Vorwurfe machen müssen, die Sache der „Wahrheit (denn die ist es am Ende mehr als „unseres Freundes) verstümmelt zu haben. „Wie mir übrigens dabey zu Muthe ist, ob „Ihre Aussage so oder so ausfalle, — das ge„hört nicht hieher u. s. w.

Ich hatte nicht das mindeste Bedenken, dieser Aufforderung zu folgen, und ließ den vierten November folgenden Brief an Mendelssohn, unter einem Umschlage an meine Freundinn, unversiegelt abgehen*). Damit er sein Urkundliches

---

*) Folgendes schrieb ich Emilien bey der Uebersendung:

den vierten Nov. 1783.

— — — — — — hiebey, was ich zu meinem eigenen Verdrusse so lange schuldig blieb. Sie werden nichts dagegen haben, daß

behalte, will ich ihn, von der ersten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken lassen.

Pempelfort bey Düsseldorf, den vierten November 1783.

Sie wünschen wegen gewisser Meynungen,

---

mein Brief geradezu an Mendelssohn gerichtet ist; und Mendelssohn wird nicht übel nehmen, daß ich ihn nicht ganz mit eigener Hand geschrieben habe. Ich überlasse Ihnen, mich deswegen bey ihm zu entschuldigen.

Daß Sie das Packet erhalten und versendet haben, und Ihre Gedanken über den Inhalt, melden Sie mir, wenn Sie können, mit der Post vom Montage. Was Mendelssohn dazu sagt, davon lassen Sie mich künftig, was ich wissen darf, erfahren. Ich erwarte eben nicht den besten Dank von ihm für meine Mühe, weil meine Art zu sehen von der seinigen etwas verschieden ist. . . . . . Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieses so zu zeigen, wie es ist. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die sonst nie erhalten werden kann.

die ich in einem Briefe an *** *** dem verewigten Leßing zugeschrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da scheint es mir am besten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden.

Es gehört zur Sache, wenigstens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich selbst betreffendes voraus schicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntschaft mit mir setze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu sagen; und vielleicht vergessen, was mich sorgsam oder schüchtern machen will.

Ich gieng noch im Polnischen Rocke, da ich schon anfieng, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben *). Die Sehnsucht, in Absicht der besseren Erwartungen des Menschen

*) S. die Beylage III.

zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten. Ursprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größern Erwartung von dem, was andre leisten könnten, zu erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die sich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertreue meiner annahmen. Andere von gleichem, viele von noch größerem Rufe, die ich später kennen lernte, verschaften mir nicht die Vortheile, die ich von jenen genossen hatte; und ich mußte mich von mehr als Einem unter diesen zuletzt mit Verdruß und Reue über eingebüßte Zeit und verschwendete Kräfte zurückziehen. Diese und noch andere Erfahrungen stimmten mich allmählich zu mir selbst mehr herab; ich lernte, meine eigenen Kräfte sammeln und zu Rathe halten.

Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menschen gegeben hat, die mit innerlichem Ernste

nach

nach der Wahrheit rangen; so hat sich dagegen auch die Wahrheit jedem unter diesen Wenigen auf irgend eine Weise mitgetheilt. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß ächter Tiefsinn eine gemeinschaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche Richtung aber, da sie von verschiedenen Punkten der Peripherie ausgeht, eben so wenig parallele Linien geben kann, als solche die sich kreuzen. Mit dem Scharfsinne, welchen ich den Sehnen des Zirkels vergleichen möchte, und der oft für Tiefsinn gehalten wird, weil er tiefsinnig über Form und Aeusserliches ist, verhält es sich nicht eben so. Hier durchschneiden sich die Linien so viel man will, und sind zuweilen auch einander parallel. Eine Sehne kann so nah am Durchmesser herlaufen, daß man sie für den Durchmesser selbst ansieht; sie durchschneidet aber dann nur eine größere Menge Radii, ohne aufzuhören eine Sehne zu seyn.

Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdigster, diesen Bilderkram. — Ich komme zu Leßing.

Immer hatte ich den großen Mann verehrt; aber die Begierde, näher mit ihm bekannt zu werden, hatte sich erst seit seinen theologischen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel gelesen hatte, lebhafter in mir geregt. Mein günstiges Schicksal gab, daß ihn Allwills Papiere intereßirten; daß er mir, erst durch Reisende, manche freundliche Botschaft sandte, und endlich, im Jahre neun und siebenzig an mich schrieb. Ich antwortete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen sollte, wo ich mich sehnte, in ihm die Geister mehrerer Weisen zu beschwören, die ich über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte *).

Meine Reise kam zu Stande, und den fünf-

---

*) Die eignen Worte meines Briefes, den ich jetzt wieder habe, und von welchem ich keine Abschrift besaß, waren diese: „Ich sehne mich unaus-„sprechlich nach jenen Tagen; auch darum, „weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen „beschwören und zur Sprache bringen möchte, „die mir nicht genug antworten."

ten Julius Nachmittags, hielt ich Leßingen zum erstenmal in meinen Armen.

Wir sprachen noch an demselbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten und Christen.

Den folgenden Morgen kam Leßing in mein Zimmer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu schreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verschiedenes aus meiner Brieftasche, daß er unterdessen sich die Zeit damit vertriebe. Bey'm Zurückgeben fragte er: ob ich nicht noch mehr hätte das er lesen dürfte. „Doch!" sagte ich (ich war im Begriff zu siegeln): „hier „ist noch ein Gedicht; — Sie haben so man„ches Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch „wohl einmal eins nehmen." . . . . *)

---

*) Prometheus.

Bedecke deinen Himmel, Zevs,
Mit Wolkendunst,
Und übe, Knaben gleich,
Der Disteln köpft,

Leßing. (Nachdem er das Gedicht gelesen,

An Eichen Dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte,
Die Du nicht gebaut;
Und meinen Heerd, um dessen Glut
Du mich beneidest!

Ich kenne nichts ärmers
Unter der Sonn', als Euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuren und Gebetshauch
Eure Majestät; und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Als ich ein Kind war,
Nicht wußt' wo aus wo ein,
Kehrt' mein verirrtes Aug
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich Bedrängter zu erbarmen!

Wer half mir wider
Der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?

und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein

Hast Du's nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz!
Und glühtest, jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben!

Ich Dich ehren? Wofür's?
Hast Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast Du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und Deine?

Wähntest etwa
Ich sollt' das Leben hassen,
In Wüsten fliehn,
Weil nicht alle Knabenmorgen,
Blüthen, Träume — reiften?

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sey:
Zu leiden, weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich!

Aergerniß genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Leßing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Leßing. Ich meyn' es anders . . . Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἑν και Παν! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Leßing. Wenn ich mich nach jemanden nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden! Leßing. Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und doch . . . Wissen Sie etwas besseres? . . .

Der Dessauische Direktor Wolke war unterdessen hereingetreten, und wir giengen zusammen auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem

Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war, um mich anzukleiden; kam mir Leßing über eine Weile nach. Ich saß unter dem Frisieren, und Leßing lagerte sich unterdessen am Ende des Zimmers stille an einen Tisch hin. So bald wir allein waren, und ich mich an die andre Seite des Tisches, worauf Leßing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen über mein Ἑν και Παν mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden *). Ich war großen Theils gekommen, um von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Leßing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Leßing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund.

*) S. meine Rechtfertigung gegen Mendelssohn S. 72—74. und die Beylage VII.

Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst. Leßing. Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suche; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein **Etwas aus dem Nichts** gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Fol-

gen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre.

. . . . *)

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als solche, explicite, weder Verstand noch Willen: weil sie, ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen

*) Ich fahre in dieser Darstellung fort, und ziehe, um nicht zu weitläufig zu werden, was ich kann zusammen, ohne die Zwischenreden aufzuschreiben. Was unmittelbar hier folgt, wurde herbeygeführt, indem Leßing als des Dunkelsten im Spinoza erwähnte, was auch Leibnitz so gefunden und nicht ganz verstanden hätte (Theod. §. 173.). Ich mache diese Erinnerung hier Ein für Allemal, und werde sie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen. (Anm. der ersten Ausgabe.)

wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind. . .

. . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus Nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß. Und daraus folgt denn wieder, da jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand **unmittelbar** beziehen muß: daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens angetroffen werden können; — sondern nur der innere, erste, allgemeine Urstoff derselben ... Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist ... Im Grunde aber ist, was wir Folge oder

Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen *).

Leßing. . . . . . Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweyen. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo nicht. Leßing. Ich will hoffen, es steht in keinem Buche. Ich. Das nicht allein. Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Leßing. O, desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen **) Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unten eben keine sonderliche Lust zu finden. Leßing. Sagen Sie das nicht; wenn ich's nur nicht nachzumachen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu ste-

---

*) S. Beylage *VII*.

**) S. Beylage *IV*.

hen kommen. Also: — wenn es kein Geheimniß ist; — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir es immer absehen. Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur blos das Zusehen; sein einziges Geschäffte ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Leßing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophieen, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande: kurz,

von allem Möglichen. Denn auch die Affekten und Leidenschaften wirken nicht, in so fern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: — in so fern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in so fern, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden. Leßing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vor-

stellungen mit einbegriffen, von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der, nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon gedenken können, hebt die Möglichkeit nicht auf *). Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles. Leßing. Für den Menschen! Er war aber weit davon entfernt, unsere elende Art nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken oben an zu setzen. Ich. Einsicht ist bey'm Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Theil; weil sie derjenige Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. Man könnte gewissermassen sagen: auch er habe einem jeden Wesen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding; und

---

*) S. Beylage V.

eine andre, die sich auf das Ganze bezieht *). Dieser zweyten Seele giebt er auch Unsterblichkeit. Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein eigenes oder besonderes Daseyn. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine eigene, besondre, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Theil. Leßing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit

*) Wiewohl auch nur mittelst dieses Körpers, der kein absolutes Individuum seyn kann (indem ein absolutes Individuum eben so unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Opp. posth. p. 558.); sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Mit dieser Unterscheidung hat man einen von denen Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet.

(A. d. ersten Ausgabe.)

an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war im Herzen selbst ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Leßing. Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er es nicht vertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist, bey dem größten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meine: wegen dieser großen Art zu denken; und nicht, wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien, oder denn auch wirklich hatte. Ich. Ganz recht. Leibnitz mochte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen" *). Sie aber sagten von einer gewissen Meinung, dem Spinozismus, daß Leibnitz derselben im Herzen zugethan gewesen sey. Leßing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibnitz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre

*) Leßings Beyträge, I. S. 216.

wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Leßing. Ich will sie aufsuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibnitz, dabey denken — konnte, oder mußte *). Ich. Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bey der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibnitz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodicee und nouveaux Essais, seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt geglaubt haben sollte. Leßing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indessen bleibt die Stelle die ich meine — und noch manches andre — immer sonderbar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun

---

*) Den Aufschluß dieses Räthsels findet der Leser jezt in der **Beylage** *VII.*

das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia ihm ein Ende machen? Ich. Wie könnte ich: bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden, samt ihren Vinculis, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als sie mir schon waren; und ich weiß da, weder rechts noch links. . . Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr, als das Leibnitzische, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern, uns und sich selbst am mehrsten zum besten hatte: wiewohl in allen Ehren! . . . . . Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia præstabilita im Spinoza steht. Daraus allein ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leibnitzens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibnitz und Spinoza (an dem schwerlich Wolfens Unterricht gediehen hätte *) wären die bündigen Köpfe nicht gewesen, die sie doch unstreitig wa-

*) S. Mendelssohns Philosoph. Schriften, das 3te Gespräch, am Ende.

ren. Ich getraue mir aus dem Spinoza, Leibnitzens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Opp. Posth. p. 584. & 585.) unser Gefühl von Freyheit durch das Beyspiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibnitz dasselbe (Theod. §. 50.) mit dem Beyspiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meinung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde *). — . . Die Endursachen erklärt

*) Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, & quæ in hoc solo consistit, *quod homines sui appetitus sunt conscii, & causarum, à quibus determinantur, ignari* — sagt Spinoza, in demselbigen 63ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Deterministen dem Fatalismus auszuweichen glauben,

Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui præditum). Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte; und bey welchem Vorstellung des Aeusserlichen und Begierde, wie bey Leibnitz, das Wesen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt . . Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durch-

---

mangelte Spinoza keinesweges der Begriff. Sie schien ihm aber so wenig von ächt philosophischer Art zu seyn, daß ihm das Arbitrium indifferentiæ, oder die Voluntas æquilibrii sogar noch lieber war. Man sehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schlusse. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

(A. d. e. A.)

aus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deswegen Leibnitz die Seelen, des automates spirituels genannt *). Wie aber (ich rede hier nach Leibnitzens tiefstem und vollständigsten Sinne, so weit ich ihn verstehe) das Principium aller Seelen irgendwo für sich be-

*) Dieselbige Benennung findet sich auch beym Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik; sondern in dem Bruchstücke: De Intellectus Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich sie abschreibe. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, & quæ ostendit, quomodo, & cur aliquid sit, aut factum sit, & quòd ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; *nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale* (Opp. Posth. p. 384.). Die Ableitung des Worts αὐτομάτον, und was Bilfinger dabey erinnert, ist mir nicht unbekannt.

(A. d. e. A.)

stehen kann und wirken . . ; der Geist vor der Materie; der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war . . .

Leßing. . . . . . . Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag *) . . . Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: . . . non præsumo, me optimam *invenisse* philoso-

---

*) S. die Beylage *VI.*

phiam, *sed veram me intelligere scio* *). — Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben. Leßing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Leßing. Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren. Ich. Warum aller Philosophie den Rücken kehren? Leßing. Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht. Leßing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Spi-

*) In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli æquales esse duobns rectis, & hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes; est enim verum index sui & falsi. — Spinoza machte einen großen Unterschied, zwischen gewiß seyn und nicht zweifeln. (A. d. e. A.)

noza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich thue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweyten Satz gerathen, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann.

Leßing. Sie drücken sich beynah so herzhaft aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Will sey," worin der helle reine Kopf Ih-

res Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bey der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Theile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Leßing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Leßing. Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unsinne, der Blindheit freyes offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden,

und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerey und Blindheit anbelangt . . . Leßing. Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe gienge *).

. . . . Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.

. . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir

*) S. Beylage *VII.*

darüber des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza — tiefsinnig und erhaben — die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der untern Gattungen auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten . . . *)

---

*) Ich finde, da ich eben diesen Bogen durchsehe, in einem Meisterhaften Aufsatze des deutschen Merkurs (Februar 1789. S. 127.) eine Stelle, die ich, um das obige zu bestätigen, hier einrücken will. „Wir sollten, dünkt mich, im„mer mehr beobachten, worin sich die Dinge, „zu deren Erkenntniß wir gelangen mögen, „von einander unterscheiden, als wodurch sie „einander gleichen. Das Unterscheiden ist „schwerer, mühsamer, als das Aehnlichfinden, „und wenn man recht gut unterschieden hat,

Leßing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf=unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst. Leßing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

Diesem Gespräche, wovon ich nur das Wesentliche hier geliefert habe, folgten andre, die

---

„so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von „selbst. Fängt man damit an, die Sachen „gleich oder ähnlich zu finden, so kommt man „leicht in den Fall, seiner Hypothese oder seiner Vorstellungsart zu lieb, Bestimmungen zu „übersehen, wodurch sich die Dinge sehr von „einander unterscheiden.

uns, auf mehr als einem Wege, zu denselbigen Gegenständen zurück brachten.

Einmal sagte Leßing, mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction. — Ich bat um meine Existenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings so gemeint, und erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Morus und von Helmont erinnerte. Leßing erklärte sich noch deutlicher; doch so, daß ich ihn abermals, zur Noth, der Cabbalisterey verdächtig machen konnte. Dieß ergötzte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Kibbel, oder die Cabbala, im eigentlichsten Sinne, aus dem Gesichtspunkte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sey, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln, und den Uebergang des einen zu dem andern, oder ihre Proportion, durch irgend eine Formel heraus zu bringen; folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Leßing blieb dabey: daß er sich alles „natürtürlich ausgebeten haben wollte;" und ich:

daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre *).

Wenn sich Leßing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andren Seelen, nach allen möglichen Systemen sind, **als Seele**, nur Effekt. **) Der or=

*) S. Beylage *VII.*

**) Auch nach dem System des Leibnitz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste. (Anmerk. d. erst. Ausg.) — Die Richtigkeit dieses etwas scharf gestellten Satzes ist in meinem Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785. bewiesen worden, und findet sich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus noch ausführlicher dargethan. Hansch erzählt von Leibnitz, derselbe hätte einmal beym Caffeetrinken zu ihm gesagt, es möchten wohl in der

ganiſche Umfang derſelben könnte aber nach der

Taſſe heiſſen Caffee, die er gegenwärtig zu ſich nähme, Monaden ſeyn, die einſt als vernünftige Menſchliche Seelen leben würden (Hanſch Leibn. Princ. Ph. demonſtr. §. 16. Sch. 3.). Leibnitz ſelbſt ſchrieb an Des Boſſes (Opp. II. P. I. p. 283.): „Entelechia nova creari poteſt, etſi nulla nova pars maſſæ creetur, quia etſi jam maſſa habeat unitates, *tamen novas ſemper capit*, *pluribus aliis dominantes*: ut ſi fingas Deum ex maſſa quoad totum non organica, v. g. ex rudi ſaxo, facere corpus organicum, eique ſuam animam præficere."— Und in einem andern Briefe an eben dieſen Des Boſſes (ibid. p. 269.): „Finge animal ſe habere ut guttam olei, & animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quævis pars rurſus in guttam globoſam abeat, punctum illud exiſtet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo animal permanebit in ea parte, in qua anima manet, & quæ ipſi animæ maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiæ a ſapientiſſimo auctore conſtructæ, ſemper affectat ordinem, ſeu organizationem. Hinc neque animæ, neque animalia deſtrui poſſunt; *etſi poſſint dimi-*

nui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat. — Weder die Erzählung von Hansch, noch die Stellen von Leibnitz selbst stehen zum Beweise hier; denn ich habe den vollständigen Beweis an den angezeigten Orten schon geführet: sie sollen nur an dasjenige, was dort gesagt und mit entscheidenden Stellen belegt ist, erinnern.

Ueber den Text zu dieser Anmerkung hat sich Herder in seinem Gott auf eine Weise ausgelassen, die ich noch mit ein Paar Worten berühren muß.

„Erwägen Sie", sagt Theophron (S. 175), „die ungeheuren Folgen eines trüglichen Bildes: Gott, die Seele des Ganzen, sey ein Effect; nichts als ein Effect der Welt; alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, seyn als Seelen nur Effecte. Wahrscheinlich nur Effecte der Zusammensetzung ohne etwas Zusammensetzendes u. s. w.

Gott, die Seele des Ganzen — NICHTS als ein Effect der Welt? Die Seelen — wahrscheinlich nur Effecte der Zusammensetzung ohne Zusammensetzen-

ges in so fern nicht gedacht werden, als er sich

---

setzendes? Wo hat Herder dies gelesen? —— Ich verweise auf mein Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785, in welchem die Sache hinlänglich auseinander gesetzt ist. Auch Mendelssohn glaubte gelesen zu haben, *Lessing mache die Entelechien des Leibnitz zu bloßen Wirkungen des Körpers.* Ich zeigte ihm seinen Irrthum, und hatte folgendes hinzugesetzt: „Letzteres (nemlich: die Entelechie des Leibnitz sey blos Effect des Körpers; wie ich in der Note, welche Mendelssohn in den Text zog, gesagt haben sollte) „könnte ich nicht im Traume, nicht „in der Fieberhitze gesagt haben; geschweige, „daß ich es gesund und wachend schriftlich von „mir gegeben hätte." Ein berühmter Gelehrter, welchem ich eine Abschrift meines Aufsatzes geschickt hatte, rieth mir diese letzten Zeilen, in denen man etwas beleidigendes für Mendelssohn finden könnte, zu vertilgen, welches ich bey der öffentlichen Bekanntmachung auch gethan habe. Herder wußte um diesen guten Rath, und hatte das Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April wahrscheinlich mehr als Einmal gelesen: wie war es denn möglich, daß er eine ungereimte Meinung, wider die ich

auf nichts, das ausser ihm vorhanden wäre,

---

mich so nachdrücklich erklärt hatte, Leßingen oder mir von neuem aufbürden konnte?

Ich möchte wissen, wie Herder sich eine Seele — nicht als Substanz, nicht als denkende Kraft *überhaupt* — sondern blos als die Seele *eines gewissen bestimmten Leibes*, als die *ausschließliche* bloße Vorstellung desselben denken wollte, wenn nicht als eine Wirkung der gewissen, bestimmten, ausschließlichen Form, deren Vorstellung in so fern allein ihr Wesen ausmacht. Freylich ist dieser Gedanke Leßings äusserst abgezogen; aber er mußte so scharf gegriffen werden, wenn er in der Verbindung, worin er vorkommt, Bedeutung und Anwendung haben sollte.

Herder findet überhaupt das Bild einer Weltseele bedenklich, welches einigermaaßen befremden könnte, da seine Verbesserung des Spinozismus darauf allein herausläuft, den Gott dieses Systems in eine Weltseele zu verwandeln. Er scheint aber nur zu fürchten, daß man durch dieses Bild oder Wort sich verführen lasse, eine *persönliche* Gottheit zu träumen. (S. Herders Gott, S. 174—177.)

beziehen, von ihm nehmen und ihm wiederge-
ben könnte. Also, um sich im Leben zu erhal-
ten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich
selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auf-
erstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen.
Man könnte sich aber von der innern Oekonomie
eines solchen Wesens mancherley Vorstellungen
machen.

Leßing hieng sehr an dieser Idee, und wen-
dete sie, bald im Scherze, bald im Ernst, auf
allerley Fälle an. — Da bey Gleim in Halber-
stadt (wohin mich Leßing, nach meinem zweyten
Besuche bey ihm, begleitet hatte) während wir
zu Tische saßen, unversehens ein Regen kam,
und Gleim es bedauerte, weil wir nach Tische
in seinen Garten sollten, sagte Leßing, der ne-
ben mir saß: „Jacobi, Sie wissen, das thue
ich vielleicht" *). Ich antwortete: „Oder
ich." Gleim sah uns etwas verwundert an;
aber ohne weiter nachzufragen.

---

*) In dem Verstande, worinn man sagt: ich verdaue, ich mache gute oder schlimme Säfte, u. d. m.

Mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Leßing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabey wurde.

Eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrscheinlich. Er sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jetzo nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand, und überhaupt mit seinem System sehr zusammenträfen. Der Lauf des Gesprächs, und meine genaue Bekanntschaft mit Bonnet (dessen sämtliche Schriften ich ehedem beynah auswendig wußte) war Schuld, daß ich hierüber weiter nachzufragen unterließ: und da mir Leßings System weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war; so habe ich auch seitdem den Bonnet nie in dieser Absicht nachgeschlagen, bis mich endlich die gegenwärtige Veranlassung heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Leßing damals nachlas, ist wohl keine

andre, als die Ihnen wohl bekannte Palingenesie gewesen; und der VII. Abschnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptstücke des IV. Abschnittes der Contemplation de la nature, worauf Bonnet sich daselbst bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Leßing meinte, in sich haben. Eine Stelle (S. 246. der ersten Originalausgabe) ist mir aufgefallen, wo Bonnet sagt: Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers feroit moins *harmonique*, j'ai prèsque dit, moins *organique*, qu'un *Animal*? *)

An dem Tage da ich mich von Leßing trennte, um meine Reise nach Hamburg fortzusetzen, wurde über alle diese Gegenstände noch viel und ernsthaft geredet. Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterschieden. Ich gab Leßingen drey Schriften des jüngeren Hemsterhuis, von dem er, ausser dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: Lettre fur l'homme & fes rapports, Sophile, und Ariftée. Den Ariftée,

*) S. den Auszug aus Bruno, Beylage I.

den ich zu Münster bey meiner Durchreise erst erhalten und noch nicht gelesen hatte, ließ ich ihm ungern; aber Leßings Verlangen war zu groß *).

---

*) Leßing hatte mich nach Braunschweig begleitet, und es fügte sich, daß wir den Abend, ohne Abschied zu nehmen, von einander kamen. Leßing schrieb mir ein Billet, welches mich nicht mehr traf, und das er selbst mir bey meiner Zurückkunft einhändigte. Da es in Beziehung auf den Faden meiner Erzählung nicht ganz unbedeutend, und nicht ohne urkundliche Kraft ist, so mag es, ob es übrigens gleich unbedeutend ist, hier dennoch seinen Platz behaupten.

Lieber Jacobi,

Mündlich habe ich von Ihnen nicht Abschied nehmen sollen. Schriftlich will ich es nicht thun. Oder welches einerley ist, und mir die kindische Antithese erspart; soll ich es auch nicht.

Ich werde oft genug in Gedanken bey Ihnen seyn. Und wie kann man denn sonst beyeinander seyn, als in Gedanken?

Reisen Sie glücklich, und kommen Sie gesund und vergnügt wieder. Ich will indeß

Von eben diesem Aristée fand ich Leßingen bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert, so daß er entschlossen war, ihn selbst zu übersetzen. — Es wäre der offenbare Spinozismus, sagte Leßing, und in einer so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwickelung und Erläuterung der innerlichen Lehre wieder beytrüge. — Ich versicherte, Hemsterhuis, so viel ich von ihm wüßte (ich kannte damals Hemsterhuis noch nicht persönlich), wäre kein Spinozist; dies hätte mir Diderot sogar von ihm bezeugt. — „Lesen Sie das Buch, erwiderte Leßing, und Sie werden nicht mehr zweifeln. In dem Briefe sur l'homme & ses rapports hinkt es noch ein wenig, und es ist möglich, daß Hemsterhuis seinen Spinozismus damals noch nicht völlig selbst erkannte; jetzt aber ist er damit ganz gewiß im klaren."

---

alles mögliche anwenden, daß ich sodann weiter mit Ihnen reisen kann.

Meinen besten Empfehl an Ihre Schwester.

Wolfenbüttel,
den 11ten Jul. 1780. Der Ihrige
Leßing.

Um dieses Urtheil nicht parador zu finden, muß man mit dem Spinozismus so vertraut seyn, als es Leßing war. Was er die exoterische Hülle des Aristée nannte, kann mit allem Fug als eine bloße Entwickelung der Lehre von der unzertrennlichen, innigen und ewigen Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen; der allgemeinen (so weit) unbestimmten Kraft, mit der bestimmten einzelnen; und des nothwendig Entgegengesetzten in ihren Richtungen, betrachtet werden. Das übrige im Aristée wird schwerlich jemand wider einen Spinozisten brauchen wollen. — Hiebey muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemsterhuis gewiß kein Spinozist, sondern dieser Lehre, in ihren wesentlichen Punkten, ganz zuwider ist *).

Den Aufsatz sur les désirs von Hemsterhuis, hatte Leßing damals noch nicht gelesen. Er kam an, in einem Paket an mich, da ich eben weg war **). Leßing schrieb mir, seine unge-

*) S. Beylage *II.*, auch Beylage *I.*

**) Ich hatte, während meines ersten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Leßings großes Verlan-

duldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelassen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und schickte mir den übrigen Inhalt nach Cassel. „Von der Schrift selbst, (fügte er hinzu) die mir ungemeines Vergnügen macht, nächstens ein mehreres."

Nicht lange vor seinem Ende, den vierten Dec. schrieb er mir: „Bey *** fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhangen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andre zu seyn scheinet, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu schreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. s. w. *).

---

gen nach dieser Schrift zu befriedigen, darum schreiben müssen.

*) Hier der ganze Brief; vielleicht einer der letzten, die Leßing geschrieben hat.

Ehe mir Leßings Meinungen auf die bisher

Wolfenbüttel, den 4ten Dec.
1780.

Lieber Jacobi,

Langer, von dem ich diesen Augenblick einen Brief aus Amsterdam erhalte, kann Ihnen gesagt haben, daß er mich im Begriff verlassen, nach Hamburg zu reisen. Da bin ich so lange gewesen, als ich Hoffnung hatte, meine verlorene Gesundheit und Laune unter meinen alten Freunden wieder zu finden. Ich weiß selbst nicht mehr, wie lange das war. Freylich sollte ich sie eher aufgegeben haben, diese Hoffnung. Aber wer giebt die Hoffnung gern anders, als gezwungen, auf? Endlich bin ich ohnlängst wieder zurückgekommen. Am Körper, bis auf die Augen, allerdings etwas besser: aber am Geiste weit unfähiger. Unfähig zu allem, was die geringste Anstrengung erfordert.

Würde ich Ihnen nicht schon längst geschrieben haben? — Möchten Sie doch in meiner Seele eben so fertig lesen können, als ich mich in Ihrer zu lesen getraue. Ich verstehe es sehr wohl, was Ihnen ekeln mußte, mir noch einmal zu schreiben, nachdem Sie es * * schon

erzählte Weise waren bekannt geworden, und

---

einmal geschrieben hatten . . . .
(Die hier ausgelassene Stelle betrifft meine damalige politische Lage) . . . . Auch wüßte ich nicht, was ich nicht lieber von Ihnen lesen möchte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst. Der Mann, wie Sie, hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine ganze Welt haben könnte, in die er sich nicht hätte mengen sollen.

Hängen Sie, lieber Jacobi, Ihren Cameralgeist ganz an Nagel, und setzen sich ruhig hin, und vollführen Ihren Woldemar.

Bey Woldemar fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht, wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhängen, das, meiner Meinung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich itzt im Stande zu schreiben, was ich will? — Nicht einmal, was ich muß. — Denn eins

in der festen Ueberzeugung, die sich auf Zeugnisse stützte: Leßing sey ein rechtgläubiger Theist, war mir in seiner Erziehung des Men=

---

muß ich doch noch wohl; fragen muß ich doch noch wohl, ob der T** ganz und gar in die Jülichische und Bergische Geistlichkeit gefahren sey? Ich denke, Sie sind es wohl selbst, der mir das Proclama, oder wie die Abscheulichkeit sonst heißt, zugeschickt hat. Gott! der Nichtswürdigen! Sie sind es werth, daß sie von dem Pabstthum wieder unterdrückt, und Sklaven einer grausamen Inquisition werden! Was Sie näheres von diesem unlutherschen Schritte wissen, das melden Sie mir doch.

Empfehlen Sie mich allen den Ihrigen, besonders denen, die ich kenne. Daß unsere Neigung noch immer einen Unterschied zwischen Leuten macht, die man gesehen, und die man nicht gesehen hat; wissen Sie wohl, „ist nicht meine Erfindung." (Diese letzten Worte beziehen sich auf eine Stelle in Hemsterhuis sur les desirs.)

Ihrem Herrn Bruder, der nun bald wieder hier durchkommt, sagen Sie, daß D* nicht zu Hause, und alle Wirthshäuser hier, bis auf meines, wegen der Pest verschlossen sind.

schengeschlechts einiges ganz unverständlich; besonders der 73 §. Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließet folglich eine Art der Mehrheit nicht aus *). Blos in dieser transcendentalen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann. Diese, die *Wirklichkeit*, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der Natura naturata (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die *Möglichkeit*, das *Wesen*, das S u b s t a n z i e l l e des *U n e n d l i c h e n*, mit seinem Begriffe, auf der Natura naturanti (dem Vater) **).

---

*) S. B e y l a g e *VII.*

**) Ich ersuche den Leser sich bey diesem zu sehr in

Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemühet habe, läßt mich eine weitere Entwickelung hier für überflüßig halten.

Unter wie mancherley Bildern diese nemlichen Vorstellungen, minder oder mehr verworren, seit dem grauesten Alterthume bey den Menschen gewohnt haben, wissen Sie so gut als ich. — „Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings," *) so wie ein Begriff dem andern.

Daß Leßing das Ἓν καὶ Πᾶν, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch.

---

die Kürze gedrängten, und daher äusserst dunkel gewordenen Commentar nicht aufzuhalten. In den folgenden Briefen wird die Sache klar genug erscheinen. (A. d. erst. Ausg.)

*) Erziehung des Menschengeschlechts §. 73. am Ende.

So stehet es auch in Gleims Gartenhause, unter einem Wahlspruche von mir.

Noch manches hierhin gehörige möchte von dem Marchese Lucchesini zu erfahren seyn. Er war nicht lange vor mir zu Wolfenbüttel, und Leßing rühmte mir denselben ungemein, als einen sehr hellen Kopf.

Was ich erzählt habe, ist nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Absicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beystehen wollen. Aus eben diesem Grunde habe ich in dem wirklich Erzählten, Leßingen, so sparsam als ich konnte, redend eingeführt. Wenn man ganze Tage, und von vielen sehr verschiedenen Dingen mit einander spricht, muß sich die Erinnerung des Details verlieren. Hiezu kommt noch dieses. Da ich einmal ganz entschieden wußte: Leßing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder, Leßing ist ein Spinozist — so drückte, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue

Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andre Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen; und daß Leßing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich. Hätte er das Gegentheil behauptet, worauf meine Wißbegierde gespannt war, so würde ich, sehr wahrscheinlich, von jedem bedeutenden Worte noch Rechenschaft zu geben wissen.

Hiemit wäre nun ein großer Theil von dem, was Ew. Wohlgeb. von mir verlangten, abgethan, und ich hätte einiger besondern Fragen nur mit wenigem noch zu erwähnen.

Diese besondern Fragen, ich muß es Ew. Wohlgeb. gestehen, haben mich etwas befremdet, weil sie, des Schlimmeren nicht zu gedenken, eine Unwissenheit bey mir voraussetzen, — in der ich mich vielleicht befinden konnte — wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Aeusserliches veranlaßt waren.

Sie fragen: „Ob Leßing mit trockenen

Wor-

Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? Das in seinem Tract. Theologico Politico, oder in seinen Princ. Philos. Cartesianæ vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?

Wer nur etwas von Spinoza weiß, dem ist auch die Geschichte seiner demonstrirten Lehre des Cartesius bekannt, und daß sie mit dem Spinozismus nichts zu thun hat *).

Von einem System des Spinoza, welches Ludovicus Mayer nach Spinoza's Tode bekannt

---

*) Nemlich in so fern diese Princ. Phil. Cartes. Sätze enthalten, die sich mit dem in dem Tract. Th. Pol. und in der Ethik aufgeführten Lehrgebäude nicht vertragen, in welchem Sinne allein eins dem andern entgegengesetzt werden kann. Man sehe die Vorrede zu den Princ. Ph. Cart., den Brief des Spinoza an Heinr. Oldenburg Opp. Posth. p. 422; und den an W. Bleyenberg, ib. p. 518. (A. d. e. A.)

gemacht haben soll, weiß ich nichts; es müßten denn die Opp. Posth. selbst damit gemeint seyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede; und Leßing hätte meiner dergestalt gespottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als seinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieses aber wäre doch zu arg! — Also die Opp. Posth. selbst? — Wenn es aber diese sind, so kann ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegensetzen wollen. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in sich faßt, damit stimmen seine nachgelassenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er sich auf jenen, bis ans Ende seiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Leßing das System so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder wie andre es besser erklärt haben?"

Zwischen verstehen, und nicht mißverstehen, ist ein Unterschied. Bayle hat das System des Spinoza, was die Schlußsätze anbelangt, nicht mißverstanden; man kann nur sa=

gen, daß er es nicht weit genug zurück verstanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfassers, eingesehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfes, den Spinoza mißverstanden hat; so hat ihn, nach demselben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverstanden. Vergleichen Sie beliebigst die Exposition des Bayle in den ersten Zeilen der Anmerkung N, mit dem was Leibnitz in den §§ 31. Præf. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza aussagt. — Haben Leibnitz und Bayle aber das System des Spinoza nicht mißverstanden, so haben es die andern wirklich mißverstanden, die es besser zu erklären meinten; oder, sie verdrehten es. Die letzten sind eben nicht meine Leute; und ich stehe dafür, daß sie auch Leßings Leute nicht waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza mag wohl, u. s. w." ist von Leßing nicht an mich gehalten worden.

Daß ich meine Beschwerden so dürre und trocken, ja wohl etwas herbe vorgetragen ha=

be, dürfen Sie mir nicht zum bösen deuten, lieber edler Mendelssohn. Gegen einen Mann, den ich so wie Sie verehre, war dieser Ton der einzige, der mir geziemte.

Ich bin, u. s. w.

Ueber die Aufnahme dieses Briefes erhielt ich von Emilien folgende Nachricht:

den 5ten Dec. 1783 *).

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfieng ich einen vorläufigen Brief von unserem Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen nicht den Brief selbst schicke, unser * *, den ein großer

---

*) Von diesem Briefe gab ich in der ersten Ausgabe nur einen Auszug. Da es aber nachher nöthig wurde, ihn wörtlich abdrucken zu lassen (s. meine Rechtfertigung S. 19.); so ist es am natürlichsten, daß er jetzt eben so auch hier erscheine.

Theil des Briefes angieng, und der ihn desfalls nicht missen wollte *).

Mendelssohn gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie mißkannt habe, indem er „statt eines Lieb„habers der Philosophie, einen Mann gewahr „werde, der das Denken zu seinem Hauptge„schäft gemacht, und Kraft genug besitze, sich „vom Gängelbande loszureissen, und seinen ei„genen Weg zu gehen. Es leuchte aus dem „Gebäude, das Sie sich ganz auf eigene Ko„sten errichtet, soviel philosophischer Scharf„sinn hervor, daß er gar wohl begreife, wie Les„sing dafür hätte eingenommen werden, und für „den Erbauer desselben ein unumschränktes Zu„trauen gewinnen können. — Sie hätten vor „der Hand seinen Fragen vollkommen Genüge „gethan, wären berechtigt über ihn ungehal„ten zu seyn, und er bereit, Sie um Verzey-

*) Emilie hatte meinen Brief an Mendelssohn, vor der Absendung, diesem Freunde mitgetheilt. Er war der Meinung, man müsse Leßings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werden lassen, und hatte darüber an Mendelssohn geschrieben. Sein Brief wurde dem meinigen beygelegt.

„hung zu bitten. — — Da indeß ihr Aufsatz ver„lange, daß er ihn noch einmal bey mehrerer „Muße mit Anstrengung durchgienge, so bitte er „mich, ihn bey Ihnen zu entschuldigen, daß er „sich Zeit ließe, Ihr Schreiben zu beantwor„ten. Ehe er aber über Leßings Character schrie„be, werde er über eins und anderes in Ihrem „Aufsatze sich noch Erläuterungen ausbitten. „Für jetzt sey es ihm ganz unmöglich, weder „an Leßing noch an Spinoza zu denken. Er „wolle es lieber spät als schlecht thun: als„dann aber solle es hauptsächlich von Ihnen „und unserem gemeinschaftlichen Rathe abhan„gen, welcher Gebrauch von dieser Unterhal„tung mit Leßingen zu machen sey."

„Er, für seinen Theil, fährt er fort, „wäre noch immer dafür: daß es nöthig und „nützlich sey, die Liebhaber der Speculation „treulich zu warnen, und ihnen durch ecla„tante Beyspiele zu zeigen, welcher Gefahr „sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben „ohne allen Leitfaden überließen. — Es mö„gen alsdann, die draußen sind, sich „darüber erfreuen oder betrüben,

„wir bleiben unbekümmert *); wir wollen ja „keine Parthey machen, nicht anwerben, „nicht herüberlocken, und würden ja zu Ver„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir „geschworen, sobald wir anwürben, und Par„they machen wollten." —

Sehen Sie, lieber Jacobi, dies ist ein vollständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit er Leßingen und Spinoza angeht.

Nun verstrichen sieben Monate, ohne daß ich von Mendelssohn das mindeste vernahm **).

---

*) „Bezieht sich auf das Schreiben von * *", setzt Emilie an den Rand.

**) Dieses ist, wenn man es genau nehmen will, nicht ganz richtig; denn zu Anfang des April vier und achtzig meldete mir Emilie, unser Freund * * hätte meinen Aufsatz gern noch einmal mit Muße lesen wollen, und Mendelssohn gebeten, ihm denselben entweder im Original, oder in Abschrift zuzuschicken. Mendelssohn hätte das Original geschickt, und noch nicht zurück erhalten, weil * * eine Abschrift hätte behalten wollen. Es sey aber nichts dabey ver=

Da mich während dieser Zeit sehr harte Schicksale betrafen, so dachte ich an diese Sache wenig, und mein Briefwechsel, den ich nie sehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken.

---

säumt, denn Mendelssohn sey krank gewesen. Das Original gienge nun unverzüglich nach Berlin zurück. „Was aber sagen Sie (fährt „Emilie fort) zu . . . . . . ? Nicht wahr? „Sie haben sich darüber, so wie wir, geärgert . . . . . . ? L. J., was will aus allem „Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn „solche Paradoxien mehr in Gang kommen? „Denn was greifen die Nichtdenker eher auf, „als Paradoxien, glänzende Irrthümer, von „irgend einem großen Manne glänzend vorgetragen? Ich muß es Ihnen gestehen, unser „** ist durch diese Geburt von N. N. sehr „dahin gebracht worden, zu wünschen, daß „Mendelssohn Leßings Spinozismus der Welt „so sehr verhehle, als die Heiligkeit „der Wahrheit es immer verstattet. „Denn was würde vollends ein Beyspiel, „wie Leßings, der Schaale für einen Ausschlag geben? Ich zittere vor den Folgen. „Wie groß, wie klein ist der Mensch in seinem „Denken!"

Unterdessen fügte es sich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemsterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Gegner des Aristée auf den Kampfplatz zu stellen. Ich entwarf dieses Gespräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verschob aber von einer Woche in die andre, es in einen Brief einzupassen, und an Hemsterhuis zu schicken.

Gerade um diese Zeit kam ein Brief von meiner Freundinn, mit der Nachricht: Mendelssohn sey entschlossen, die Schrift über Lessings Charakter vor der Hand bey Seite zu legen, um diesen Sommer, wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nennte, zu wagen. Meine Feundinn wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden *).

*) Hier die Stelle wörtlich:

Ich antwortete, in der vollen Freude über

---

den 5ten Juli 1784.

. . . .

„Während der letzten Zeit" (wo Emilie verhindert war, an mich zu schreiben) — „kam ein „Brief von Mendelssohn, worin er den Rückempfang Ihrer Handschrift anzeigt, zugleich „aber meldet, daß wenn er diesen Sommer „Gesundheit und Muße genug hätte, so ließe „er vielleicht Leßings Character noch beyseite, „um erst einen Gang mit den Spinozisten, „oder AllEinern, wie er sie lieber heissen „wollte, zu wagen." Er berathschlagt sich sodann mit ** darüber, wie die Art des Angriffes seyn müßte: ob es besser sey „einen bestimmten Gegner zu nehmen, mit welchem „man von einem gewissen Punkt ausgehe; oder „die Streiche nur so kreuz und queer durch die „Luft führe, daß sie alle Gegner abhielten." Das erstere, sagt er, „wäre mehr nach seinem Geschmack: allein das Bedürfniß der „Zeit und des Jahrhunderts erfordre vielleicht „das letztere." — ** hat ihm hierauf vor einigen Posttagen seine Gedanken schriftlich mitgetheilt, und wir müssen nun hoffen, daß Mendelssohn wirklich bald Hand ans Werk lege. Sie aber,

Mendelssohns Entschluß, mit umlaufender Post; brachte hierauf meinen Brief an Hemsterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieser ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende August reiste ich, um meine sehr geschwächte Gesundheit zu herstellen, und des Lebens in der Gesellschaft zweyer der größten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinzeßinn von Gallitzin, und des Ministers von Fürstenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Men-

---

l. J., müssen sich freuen, daß Sie durch Ihren Aufsatz die Veranlassung zu einer so nützlichen Arbeit gaben, wenn es gleich eigentlich zu einem andern Zwecke dienen sollte, und mit der Zeit dienen wird: — denn gewiß ist es höchstnöthig, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut werden. Ob mich nicht auf der andern Seite eben so innig nach der Erscheinung des so lang gehofften Characters unsers Leßings verlange: — das können Sie denken u. s. w.

delssohn überrascht, welcher Erinnerungen gegen die in meinem Schreiben enthaltene Philosophie begleitete. Das Packet war zu Düsseldorf gleich nach meiner Abreise angekommen, und offen durch die Hände unserer gemeinschaftlichen Freundinn, die es mit einem Umschlage versehen hatte, gegangen.

An Herrn Jacobi, in Düsseldorf. Berlin, den 1. Aug. 1784.

Emilie hat Ihnen bereits in meinem Namen zu erkennen gegeben, wie sehr ich durch Ihre philosophische Zuschrift beschämt worden bin, und Sie waren so gütig, mir auf das Vorwort, das diese würdige Freundinn zu meinem Besten eingelegt, die Uebereilung zu vergeben, mit welcher ich über Ihren ersten Antrag herfuhr. Man ist so sehr gewohnt, philosophische Masken und Larvengesichter auftreten zu sehen, daß man, wie jener Aethiopier, beym Shaftesbury, am Ende in Gefahr ist, jedes ehrliche Menschengesicht für eine Maske zu nehmen.

Ich habe Ihren Aufsatz seitdem mehr als einmal gelesen, um mich mit dem eigenen

Gang Ihrer Ideen bekannt zu machen. Nach dem funfzigsten Jahre mag wohl unsere Seele sich nicht leicht einen neuen Weg führen lassen. Wenn sie auch einem Führer etwa eine Strecke lang nachfolget; so ist ihr doch jede Gelegenheit in ihr gewöhnliches Gleis einzulenken, willkommen, und unvermerkt verliert sie ihren Vorgänger aus den Augen. Dieses mag vielleicht die Ursache seyn, warum mir so manche Stelle in Ihrem Briefe schlechterdings unverständlich ist, und bey mancher ich die Bündigkeit vermisse, mit welcher die Gedanken in Ihr System passen.

Da ich vor der Hand von dem Vorsatz, über Leßingen zu schreiben, abgekommen und Willens bin, vorher etwas über den Spinozismus zu entwerfen; so sehen Sie, wie wichtig es mir seyn muß, Ihre Gedanken richtig zu fassen, und die Gründe gehörig einzusehen, mit welchen Sie das System dieses Weltweisen zu unterstützen bemüht sind. Ich nehme mir also die Freyheit, Ihnen meine Bedenklichkeiten und Erinnerungen in einliegendem Auffsatze vorzulegen. Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und nun las-

sen Sie uns unseren metaphysischen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beyden hochgeschätzt wird. Es ist beneidenswerth, den Preis des Sieges aus ihren Händen zu empfangen; aber auch nicht unrühmlich, als Besiegter, ihr Mitleiden zu verdienen. Emilie wird Ihnen also dieses Schreiben zustellen, und um geneigte Antwort bitten.

Moses Mendelssohn.

Die Beylage.

Erinnerungen an Herrn Jacobi.

Sie sagen: „Durch ein jedes Entstehen „im Unendlichen, unter was für Bilder „man es auch verkleide, durch einen jeden „Wechsel in demselben, werde ein Etwas „aus dem Nichts gesetzt, und glauben, Spi„noza habe daher jeden Uebergang des Unend„lichen zum Endlichen, überhaupt alle Causas „transitorias, secundarias oder remotas, „verworfen, und an die Stelle des emaniren„den, ein nur immanentes Ensoph, eine in„wohnende ewig in sich unveränderliche Ursache

„der Welt gesetzt, welche mit allen ihren Fol-
„gen zusammen genommen, eins und dasselbe
„wäre." Hier stoße ich auf Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin. 1.) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. 2.) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches: so kann ihr Innwohnen in dem Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluß aus demselben. Kann das Unendliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl statt finden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegenstände. Was objective nicht wirklich werden kann, das kann subjective nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die Spinoza findet, das Endliche ausser Gott wirklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muß er wieder finden,

wenn er es in das göttliche Wesen hineinverlegt, und als Gedanke der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza, deren Leßing als des Dunkelsten in demselben erwähnte, die auch Leibnitz *) so gefunden und nicht ganz verstanden hat, nemlich: daß die unendliche Ursache, wie Sie sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, daß Ihre Meinung nur dahin gienge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, blos einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der ersten Ursache

blos

*) Theod. §. 173.

blos den innern ersten allgemeinen Urstoff des Verstandes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich diese Erklärung eben so wenig verstehe, als die Worte des Spinoza selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken sind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelne Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine läßt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine, und keine besondern Merkmahle hat? Sie sagen: die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber sich nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modifikationen ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modifikationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Bestimmungen

des Willens; und sie selbst hätte blos den allgemeinen Urstoff desselben? Beym Spinoza verstehe ich dieses wenigstens doch halb. Er setzt den freyen Willen blos in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modifikation der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtlose Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche eine freye Wahl bewürkt wird, gehörte nach seiner Meinung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit seyn müßten. Da Sie aber, mein Herr! das System der Deterministen annehmen, und auch beym Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der letzten praktischen Erwägung aller Bewegungsgründe und Triebfedern entspringt, zulassen; so sehe ich keinen Grund, warum Sie

eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freilich wohl, da Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn diese setzen wirkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen; und sodann scheint es mir auch dem System des Spinoza gerade entgegen gesetzt zu seyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modifikationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also Spinoza zugegeben, daß nur der Satz des Widerspruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel setze; so hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Scudery und alle Erdichtungen des Ariost,

für wirkliche Begebenheiten halten müssen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen Modifikationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge nicht gegründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectissimo gelangt seyn würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem System des perfectissimi läßt sich begreifen, warum diese, und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens wirklich geworden, oder nach Spinoza's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall; nur daß ich nicht sagen würde, sie seyn bloßer Wahn. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.

Ihr Salto mortale ist ein heilsamer Weg

der Natur. Wenn ich der Spekulation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; so suche ich mich mit dem bon sens zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammen kommen kann. Da ich nicht in Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Leßing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deswegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann,

macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigene Schultern steigen zu wollen, um freyere Aussichten zu haben.

Leßing läßt, in einem seiner Lustspiele, jemanden, der Zauberey zu sehen glaubt, von einem brennenden Lichte sagen: Dieses Licht brennet nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund; der zweyte aber widerlegt sich selber. Was scheint, muß wirklich scheinen. Ein jedes Phänomen ist, als Phänomen, von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjektive betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken, eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet seyn kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers Leßings kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber S. 21. *) sagen: die unendliche einzige Substanz des Sp. habe für sich allein und ausser den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Daseyn; so werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem System ihr wirkliches bestimmtes Daseyn, und ihr Zusammen ist auch nur Eins; hat aber kein bestimmtes vollständiges Daseyn? Wie soll ich dieses verstehen? oder mit Ihren übrigen Aeusserungen zusammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit so gedacht hat, wie Leibnitz; so hat er auch zugeben müssen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen seyn könne; daß also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Mißfallen, das heißt, Absichten haben,

*) Der erst. Ausg. — S. 31, der gegenwärtigen.

und wenn sie wirkt, nach Absichten wirken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26. *) stosse ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes, als das erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit **), doch in der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Sie scheinen mir hier mit unserm Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung

---

*) Der erst. Ausg. — S. 36. der gegenwärtigen.

**) Dieses ist ein Schreib- oder Druckfehler. In der ersten Ausgabe meiner Briefe steht, wie in meiner Handschrift, Wirklichkeit.

ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und also dem allervollkommensten Verstand selbst nicht denkbar seyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darin, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objekte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie wirklich existiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieses, als ausgemacht, voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht selbst Stoff und Gegenstand seyn? Wir wissen, wie uns zu Muthe ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst, Frost oder Hitze leiden; wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe, oder Empfindungen und Affektionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affektionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung ge-

mein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduziren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich kann es denn auch nicht einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als blos möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Leßing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen: ob sie Schäckerey oder Philosophie seyn sollen. Er war gewohnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammen zu paaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nach-

her guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehresten aber waren denn freylich blos sonderbare Grillen, die bey einer Tasse Kaffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33. *) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die blos Effekt des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den *Sie auf* Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion

*) D. e. Ausg. — S. 46. der gegenwärtigen.

kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen. — — —

Ich komme auf die Stelle, S. 41 *), wo Sie abermal das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen suchen. „Der Gott des Sp., sagen Sie, ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. Blos in dieser transcendentalen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann." Wenn ich dieses recht verstehe, so sind blos die bestimmten einzelnen Wesen wirklich existirende Dinge;

*) D. e. Ausg. — S. 61. der gegenwärtigen.

das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruhet nur in dem Zusammen, in dem Inbegriffe aller dieser Einzelnheiten. Es ist also ein bloßes collectivum quid, das keine andre Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es bestehet. Nun beruhet jedes Kollektivum auf dem Gedanken, der das Mannigfaltige zusammen faßt; denn ausserhalb der Gedanken, oder objektive betrachtet, ist jedes Einzelne isoliret, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Kollektivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieses subsistiret jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit. Auch nicht wieder in einem Kollektiven; denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses

Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe blos das einzige Unendliche eine wahre Substantialität; das mannichfaltige Endliche aber sey blos Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren. Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müßte das Ganze blos ein Gedanke des Einzelnen seyn. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch einzustimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine transcendentale unendliche Substanz möglich sey, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir dar-

in, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu seyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben; so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt innerer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil seiner natürlichen Theologie) in etwas

berührt; aber meines Wissens hat noch kein Vertheidiger Spinoza's darauf geantwortet.

So weit Mendelssohn Erinnerungen. Hier ist meine Antwort.

An den Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin. Hofgeismar, den fünften Sept. 1784.

Meine schlechte Gesundheit, die seit einigen Monaten immer schlechter geworden ist, hat mich hieher ins Bad getrieben, und wird wahrscheinlich mich noch weiter treiben. Unter den Dünsten der Mineralwasser, die mich von aussen und von innen in die Enge treiben, bin ich ganz unfähig, Dero schätzbare Zuschrift vom ersten August (die zu Düsseldorf den sieben und zwanzigsten erst angekommen ist, und den ersten Sept. mich hier erreicht hat) so gleich zu beantworten. Ein glücklicher Zufall aber setzt mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der Stelle gewissermaßen Genüge zu leisten. Die Prinzeßinn von Gallitzin, die hier auch den

Brun-

Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abschrift eines Briefes bey sich, den ich vor einiger Zeit an Hemsterhuis über die Philosophie des Spinoza schrieb. Ich lasse nach dieser Abschrift eine zweyte machen, und lege sie hiebey. Was ich auf das Wichtigste in Ihren Erinnerungen zu sagen habe, findet sich hier in einem Zusammenhange, der auf das Ganze mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverstande abhelfen wird. (* Ueber den Vorwurf, den Sie mir machen: ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Höhe gefahren. Dieses ist so wenig meine Meinung, daß ich wohl von keiner in der Welt entfernter bin, und ich begreife nicht, wie ich nur die geringste Ver=

(* Die folgenden Zeilen bis zu Ende des Absatzes, finden sich nicht in der ersten Ausgabe. Ich konnte sie damals, da die Erinnerungen noch nicht erschienen waren, und ich zuversichtlich glaubte, daß sie nie erscheinen würden, füglich weglassen.

Bayerische Staatsbibliothek München

anlassung, sie mir beyzumessen, habe geben können.

So bald ich wieder zu Hause und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebene Nachrichten über Leßing wieder durchlesen, meine Aeusserungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch den hiebeykommenden Aufsatz noch nicht abgethan seyn möchte. Daß ich ritterlich den Handschuh hingeworfen hätte, davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen ist, und Sie wollen ihn für hingeworfen ansehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, sondern wehre mich meiner Haut so gut ich kann. Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude: es sind jene Worte des Paskal: La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes. Dieses; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich gesagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunste, den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unerlaubten Künste mich bediene,

und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verstecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unserer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners.

Beylage zu dem vorhergehenden Briefe.

Copie d'une Lettre à *Mr. Hemsterhuis à la Haye* *).

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponse à l'article Spinoza,

Abschrift eines Briefes an den Herrn Hemsterhuis im Haag.

Es ist über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikul Spinoza, in

*) Ich rückte in der ersten Ausgabe dieser Schrift das Französische Original ein, weil ich dieses Mendelssohn geschickt hatte, und die Deutsche Uebersetzung erst bey Gelegenheit der öffentlichen Bekanntmachung verfertigt wurde. Ich behalte es auch gegenwärtig bey, weil ich eine Deutsche Uebersetzung einer ursprünglich Französischen Schrift nicht in ein Deutsches Original verwandeln kann; wenigstens nicht, ohne ihm das Urkundliche zu nehmen, welches schlechterterdings hier beybehalten werden sollte.

renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt six d'Avril; je vais enfin me satisfaire.

Vous dites, Monsieur, que vous ne pouvez penser à cet homme illustre sans le plaindre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard; qu'il auroit vu de ses propres yeux, par les progrès mêmes de la physique, que l'application directe de la géometrie ne sauroit se faire qu'au physique; & ensuite, qu'il avoit confondu la méthode formulaire des géo-

Ihrem Briefe vom sechs und zwanzigsten April, gedroht habe. Ich will mir endlich hierüber Genüge thun.

Sie sagen, daß Sie nicht an diesen berühmten Mann denken können, ohne ihn zu beklagen, daß er nicht dreyßig Jahre später lebte. Er würde alsdenn mit eigenen Augen, selbst aus den Fortschritten der Physik gesehen haben, daß sich die Geometrie nur auf das Physische unmittelbar anwenden lasse; und daß von ihm die Formularmethode der Geometer mit dem

metres, avec l'esprit géometrique, dont l'application à la métaphysique lui auroit fait produire des choses plus dignes de son beau génie.

Je suis peut-être trop destitué moi-même de l'esprit géometrique, pour avoir bonne grace à prendre la défense de celui de Spinoza; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet esprit la méthode formulaire des géometres, cet esprit est une chose dont on peut en tout cas se passer,

geometrischen Geiste verwechselt worden sey, durch dessen Anwendung auf die Metaphysik er Dinge würde geleistet haben, die seines herrlichen Genies würdiger gewesen wären.

Ich besitze vielleicht selbst zu wenig geometrischen Geist, als daß es mir geziemen sollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maaße fehlte, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechseln konnte, so ist dieser Geist auf allen Fall eine sehr entbehrliche Sache; weil Spinoza,

puisque, privé de cet esprit, Spinoza avoit le sens le plus droit, le jugement le plus exquis, & une justesse, une force & une profondeur de raisonnement, très-difficile à surpasser. Ces avantages ne l'ont pas empêché de se tromper quelquefois, & il s'est trompé certainement dans ce qui l'a porté à se servir en metaphysique de la méthode formulaire des géometres. Mais cette méthode n'a pas produit son systeme dont le fonds est très-ancien, & se perd dans des traditions où Pythagore, Platon & d'autres

ohne diesen Geist, den geradesten Sinn, die feinste Prüfungsgabe, und eine nicht leicht zu übetreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes besaß. Diese Vorzüge haben ihn nicht verhindert zu irren, und er hat zuverläßig geirrt, da er sich verleiten ließ, die Formular=methode der Geometer in der Metaphysik zu gebrauchen. Aber dieser Methode darf sein System nicht zugeschrieben werden, dessen Grund sehr alt ist, und sich in Ueberlieferungen verlieret, woraus Pythagoras, Plato und andre Philosophen schon geschöpfet haben.

philosophes avoient déjà puisé. Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, y est maintenu & poussé avec la derniere rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, & régardé le systeme des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en conséquence de ce principe, & non d'une géometrie appliquée directement à ce qui n'est pas physique.

Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äussersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti, darinn festgehalten und ausgeführet ist. Wenn er allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet, und das System der Endursachen als die größte Verrückung des menschlichen Verstandes angesehen hat; so geschah es nur zufolge dieses Grundsatzes, und nicht einer unmittelbar auf was nicht physisch ist, angewendeten Geometrie.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchainement des idées de Spinoza. Nous ſuppoſerons que c'eſt lui-même qui nous adreſſe la parole, & que c'eſt après avoir lu l'*Ariſtée* *); circonſtance que nous ignorerons ou ferons ſemblant d'ignorer.

Spinoza.

L'être n'eſt pas un attribut, & ne dérive

Ich ſtelle mir die Verbindung der Ideen des Spinoza ohngefähr auf folgende Weiſe vor. — Wir nehmen hiebey an, daß Er ſelbſt mit uns ſpricht; und zwar, nachdem er den Ariſtee geleſen hat *): ein Umſtand, wovon wir uns jedoch nichts merken laſſen.

Spinoza.

Das Seyn iſt keine Eigenſchaft, iſt

---

*) Ariſtée ou De La Divinité. Paris. 1779. Von demſelbigen Verfaſſer, dem Herrn Hemſterhuis, ſind die übrigen in der Folge angeführten Schriften: Lettre ſur l'Homme & ſes Rapports, Paris. 1772. und Sophyle ou De La Philoſophie, Paris. 1778.

d'aucune faculté; il eſt ce qui ſoutient tous les attributs, toutes les qualités & facultés quelconques: il eſt ce qu'on déſigne par le terme de ſubſtance; à quoi rien ne peut être prépoſé, & que tout préſuppoſe.

Parmi les differentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent *immédiatement* à la ſubſtance. Tel eſt le continu abſolu & réel de l'étendue, & celui de la penſée.

nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es iſt das, was allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Subſtanz bezeichnet; und vor welchem nichts geſetzt werden kann, ſondern was Allem vorausgeſetzt werden muß.

Von den verſchiedenen Aeuſſerungen des Seyns flieſſen einige unmittelbar aus ſeinem Weſen. Dergleichen ſind das abſolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

La pensée, qui n'est qu'un *attribut*, une *qualité* de la substance, ne peut en aucun sens être la cause de la substance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en est l'expression & l'action, & il est impossible que ce soit elle qui le fasse agir.

Les idées (c'est-à-dire la pensée déterminée d'une certaine maniere) sont caractérisées par leur contenu; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la pensée.

Das Denken, welches blos eine Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz seyn. Es hängt ab von dem, worinn es sein Daseyn hat; es ist der Ausdruck davon und seine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige seyn, was die Substanz in Handlung setzt.

Die Begriffe (das ist: das Denken, in so fern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieser Inhalt, oder das was ihm entspricht, bringt das Denken nicht hervor.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, eſt ce que nous appellons l'objet de l'dée.

Il y a donc dans chaque idée :

1.) Quelque choſe d'abſolu & de primitif, qui conſtitue la penſée indépendamment de ſon objet.

2.) Quelque choſe de ſécondaire, ou de phénomenal, qui manifeſte un rapport, & qui en eſt le réſultat.

Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entſpricht, iſt dasjenige, was wir den Gegenſtand des Begriffes nennen.

Es iſt alſo in einem jeden Begriffe:

1.) Etwas Abſolutes und Urſprüngliches, welches das Denken, unabhängig von ſeinem Gegenſtande, ausmacht.

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbaret, und von dieſer Beziehung das Reſultat iſt.

Et telle est la loi de ce rapport, qu'il est tout aussi impossible que la pensée seule (considerée uniquement dans son essence) produise l'idée, ou la représentation d'un objet; qu'il est impossible, qu'un objet, ou qu'une action médiate, ou modification quelconque, fasse naître la pensée.

La volonté est postérieure à la pensée, car elle suppose le sentiment de soi-même. Elle est postérieure à l'idée, puisqu'elle exige le sentiment d'un rapport. Elle ne tient

Beydes gehört im Begriffe nothwendig zu einander; und es ist eben so unmöglich, daß das Denken (einzig und allein in seinem Wesen betrachtet) den Begriff oder die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung, das Denken im Nichtdenkenden zuwegebringe.

Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Bezie-

donc pas immédiatement à la ſubſtance, ni même à la penſée; elle n'eſt qu'un effet dérivant de rapports, & ne ſauroit jamais être un principe d'action, une cauſe pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une ſortie, & voyons ſi nous ne pouvons pas combler ſes tranchées, détruire ſes ouvrages, & faire ſauter ſes mines ſur lui-même.

hung erfordert. Es iſt alſo nicht unmittelbar mit der Subſtanz, noch ſelbſt mit dem Denken verknüpft; es iſt eine Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erſte Quelle der Handlung, nie eine reine Urſache seyn.

Wir wollen den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall unterbrechen, und ſehen, ob wir nicht ſeine Laufgräben verſchütten, ſeine Werker zerſtören, und ſeine Minen gegen ihn ſelbſt ſprengen können.

Décharge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza! —Abrégeons; prenons une autre route, en commençant par des faits.

„Convenez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction?"

Sp. Je n'en conviens pas. Au contraire, il me paroît évident, que toute action primitive ne peut avoir qu'elle même pour objet, & ne sauroit, par conséquent, avoir de direction; ce qu'on appelle direction

Generalfeuer. Du bist ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen bey Thatsachen an.

„Giebst du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müsse?"

Sp. Nein. Im Gegentheil scheint es mir ausgemacht, daß jede ursprüngliche Handlung nur sich selbst zum Gegenstande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das

n'étant jamais que le résultat des effets de certains rapports.

„Mais y a-t-il une raison, pourquoi tout ce qui est, ou tout ce qui paroît, essence, mode, ou tout ce qui vous plaira, soit & paroisse tel & non autrement?

Sp. Oui, certainement.

„Une direction a donc un pourquoi, une raison. Or ce pourquoi n'est pas dans la di-

Resultat der Wirkungen gewisser Beziehungen ist.

„Aber giebt es eine Ursache, warum alles was ist, oder alles was zu seyn scheint, Wesen, Modus, oder alles was dir beliebt, so und nicht anders ist oder scheinet?"

Sp. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat also ein Warum, eine Ursache. Nun ist dieses Warum nicht in der Rich-

direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être."

Sp. Je l'avoue.

„Par conséquent il est dans l'actif & y a sa raison. Or vous ne pouvez pas aller de raison en raison à l'infini; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige: ainsi vous trouverez la premiere raison ou dans l'activité de l'actif, qui est sa velléité, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a

Richtung, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war."

Sp. Allerdings.

„Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darin seinen Grund. Nun kannst du von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen bestimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirst du die erste Ursache entweder in der Wirksamkeit des wirkenden Dinges

ſon pourquoi, & de raiſon en raiſon vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, & par conſéquent direction a pour cauſe primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, ſans intellect qui prévoie, ſans conſcience d'être. La cauſe primitive de tous les effets eſt donc l'action d'une volonté intelligente, infiniment grande & infiniment puiſſante. Je dis infiniment, puisque en

finden, welche ſeine Fähigkeit zu wollen iſt, oder in einer Modification des wirkenden Dinges. Aber dieſe hat ihr Warum, und von Urſache zu Urſache fortgegangen, kommſt du endlich zu der beſtimmten Wirkſamkeit, oder zum Willen irgend eines wirkenden Dinges; und alſo hat die Richtung zur erſten Urſache, Willen. Aber wir können uns keine beſtimmte Wirkſamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorſtellen ohne Verſtand, der vorherſieht, ohne Selbſtgefühl. Die erſte Urſache von allen Wirkungen iſt alſo die Handlung eines vernünftigen Willens, der unendlich groß und unendlich

allant de cauſe en cauſe, nous ſommes obligés d'y venir *)."

Sp. Je vous ai démontré que la volonté n'eſt qu'un être ſécondaire, dérivé, & de rélation, ainſi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne ſauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la

mächtig iſt. Ich ſage unendlich, weil wir, von Urſache zu Urſache, nothwendig darauf kommen müſſen *)."

Sp. Ich habe dir bewieſen, daß der Wille nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entſpringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung ſey. Aus demſelben Grunde, aus welchem die Urſache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung ſeyn kann, weil ſie ſonſt geweſen wäre ehe ſie war; aus eben demſelben Grunde kann die Urſache der Richtung des Wil-

*) Ariſtée. p. 81 — 82.

volonté ne sauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté est exactement un effet qui produit sa cause. Vous m'accordez, car vous venez de l'observer vous-même, que la volonté est postérieure non seulement à la pensée, mais encore à l'idée. Or la pensée, considerée dans son essence, n'est que le sentiment de l'*être*. L'*idée* est le sentiment de l'être, en tant qu'il est déterminé, individuel, & en réla-

lens nicht in dieser Richtung seyn, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen bestimmt, ist vollkommen eine Wirkung, die der Grund ihrer Ursache ist. Du giebst mir zu (denn du hast selbst die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein nach dem Denken, sondern auch nach dem Begriffe ist. Nun ist das Denken, in seinem Wesen betrachtet, nichts anders als das Seyn das sich fühlt, oder das B e w u st s e y n. Der Begriff ist das Bewustseyn, in so fern das Seyn bestimmt, individuel und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen ist.

tion avec d'autres individus. La *volonté* n'eſt que le ſentiment de l'être déterminé agiſſant comme individu . . . .

„Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creuſes. Ce qui vous égare, c'eſt que vous ne diſtinguez pas deux êtres d'une nature abſolument différente & même oppoſée: l'activité & l'inertie. *) Dans l'univers, en tant que phyſique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique ſon mouvement à une autre

Der Wille iſt das Bewuſtſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt iſt, und als einzelnes Weſen handelt. . . .

„Sachte, lieber Spinoza; du verlierſt dich wieder in deinen Hirngeſpinſten. Was dich irre leitet, iſt, daß du zwey Dinge, die ganz verſchiedener und ſelbſt entgegen geſetzter Art ſind, nicht unterſcheideſt: Wirkſamkeit und Trägheit *). In der phyſiſchen Welt iſt nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der in

*) Ariſtée p. 64.

partie en repos; & en reçoit le repos en retour. L'action & la réaction, quelsqu'en soient les principes, sont égales. Ainsi la somme de toute action dans l'univers est égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre: ce qui nous mene au plus parfait repos & à la vraie inertie. *) L'inertie n'est proprement dans une chose que la force avec laquelle elle est ce qu'elle est; & ce n'est que par cette force, & à proportion de cette force, qu'elle est réactive. Réactivité

Bewegung ist, theilet seine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe ist; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quelle sey, sind einander gleich. Folglich ist die Summa aller Wirkung in der Welt, der Summa aller Gegenwirkung gleich. Die eine hebt die andere auf: und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit *). Die Trägheit (vis inertiæ) in einem Dinge ist eigentlich nur die Kraft, mit welcher es

*) Aristée p. 112.

& inertie ne sont donc qu'une même chose.
Ce qui nous fait voir cette inertie, nous fait voir en même tems un mouvement qui la surmonte, ou qu'elle détruit, c'est-à-dire une force d'une nature absolument différente, & qu'on nomme activité. *) Voilà donc l'univers divisé en deux parties. L'une complettement inerte & passive, nous offre le simbole le plus parfait de l'inaction & du repos; l'autre vive & vivifiante se saisit des parties mortes de la nature pour les lier &

das ist, was es ist; und nur durch diese Kraft und nach dem Maaße derselben wirkt sie zurück. Rückwirkung und Trägheit ist also dasselbige. Was uns diese Trägheit zu erkennen giebt, giebt uns zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen, welche entweder die Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das ist, eine Kraft von ganz verschiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt *). Die Welt zerfällt also in zwey Theile. Der eine, durchaus träg und leidend, giebt uns das

*) Aristée p. 74. 115.

les forcer de vivre, & d'agir par le principe même de leur propre inactivité *). Cette activité, cette énergie, ce principe de force dans un être, c'eſt la faculté de pouvoir agir ſur des choſes qui ſe trouvent à ſa portée. Elle a toutes les directions poſſibles, & c'eſt en quoi conſiſte ſa liberté: c'eſt une force vague qui conſtitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir **)."

vollkommenſte Bild der Unwirkſamkeit und Ruhe; der andre, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt ſich der todten Theile der Natur, um ſie zu verbinden, und ſie zu zwingen, daß ſie leben und wirken, ſelbſt durch die Kraft ihrer eigenen Unwirkſamkeit *). Dieſe Wirkſamkeit, dieſe Anſtrengung, dieſe erſte Kraft in einem Weſen, iſt das Vermögen wirken zu können auf diejenigen Dinge, die in ſeiner Sphäre liegen. Sie hat alle mögliche Richtungen, und darin beſteht ihre Freyheit; ſie iſt eine unbeſtimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus **)."

---

*) Ariſtée p. 81. **) Ariſtée p. 123.

Sp. Je vous ai laissé dire tout à votre aise. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'est que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui est autre chose que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est; à une faculte de pouvoir, c'est-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* sur ce qui est à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir; à une énergie qui a toutes les directions possibles; „à une force vague qui exhale sa force & son énergie, comme un aromate semble exhaler son odeur, dans toutes

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden lassen. Hier ist meine Antwort. Einmal, begreife ich nichts von einer ersten Kraft, die etwas anders ist, als die Kraft, wodurch ein Ding das ist, was es ist; nichts von einem Vermögen, das heißt von einem Können, wirken zu können auf das, was in der Sphäre des Wesens liegt, das mit diesem Können zu Können begabt ist; nichts von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat; —„von einer unbestimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirksamkeit aushaucht, wie ein Gewürz seinen Ge-

les directions :" à mon avis, c'eſt donner des images pour des notions & ne rien dire d'intelligible. Qu'eſt-ce qu'une paſſivité, ou un être qui n'a que la force d'être paſſif; & qu'eſt-ce qu'une activité qui ſe communique à cette paſſivité, & devient en elle une cauſe d'action abſolument étrangere & même contradictoire à l'eſſence de cet être paſſif & réactif par ſon inactivité? Se peut-il qu'une force ſe ſépare de ſon principe; qu'elle abandonne une partie d'elle-même,

ruch auszuhauchen ſcheint, — nach allen Richtungen." Dies heißt, meines Erachtens, Schatten geben für Begriffe, und um Verſtändlichkeit nicht ſehr bekümmert ſeyn. Was iſt Leidſamkeit; oder ein Weſen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirkſamkeit, die ſich dieſer Leidſamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz fremdartigen, dem Weſen ſelbſt dieſes leidenden Dinges, das durch ſeine Unwirkſamkeit entgegen wirket, widerſprechenden Urſache von Handlung wird? Kann ſich eine Kraft von ihrem Urſprunge abſondern; kann ſie einen Theil ihrer ſelbſt weggeben, und kann dieſer Theil

& que cette partie exiſte ſéparément, ou, ce qui eſt bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être, & d'un être abſolument hétérogene? „Mais nous voyons que cela arrive," me direz-vous. Je vous répondrai, que nous voyons auſſi le ſoleil ſe mouvoir autour de la terre. Laiſſons-là les phénomenes, & tâchons de ſavoir ce qui eſt *). La vérité ne ſauroit nous venir de déhors, elle eſt en nous. Mais peu de têtes ſont faites pour une abſtraction abſolue **);

beſonders exiſtieren; oder, welches noch ſtärker iſt, die Beſchaffenheit eines anderen Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „Wir ſehen aber, wirſt du ſagen, daß dies geſchieht!" — Und ich antworte, wir ſehen auch, daß ſich die Sonne um die Erde dreht. Laſſen wir die Erſcheinungen, und beſtreben uns die Dinge zu erkennen, wie ſie ſind *). Die Wahrheit kann nicht von auſſen kommen; ſie iſt in uns. Aber wenige Köpfe ſind für eine vollkommene Abſtraction gemacht **); das

---

*) Ariſtée p. 52. **) Lettre ſ. l'homme &c. p. 51.

c'eſt-à-dire pour une attention qui n'eſt dirigée qu'à *l'être*. Cette fois-ci nous ne fatiguerons pas trop la nôtre. Paſſons ſur votre univers diviſé en deux parties, pour ne conſidérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe eſt intelligent, & ſon énergie eſt dans ſa volonté. Je vous demande, ce principe eſt-il intelligent puisqu'il a voulu être intelligent; ou l'eſt-il indépendamment de ſa volonté? Il faudra bien que vous répon-

heißt, für eine Aufmerkſamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet iſt. Wir wollen die unſrige diesmal nicht zu ſehr ermüden. Laſſen wir deine getheilte Welt beyſeite, um allein die Theorie deiner Theorie ein wenig anzuſehen. Hier iſt die Summa deiner Schlüſſe. Die wirkende Urſache beſtimmt aus ſich den Lauf der Dinge; alſo iſt dieſe Urſache verſtändig, und ihre Thätigkeit beſteht in ihrem Willen. Ich frage dich: iſt dieſe Urſache verſtändig, weil ſie hat wollen verſtändig ſeyn; oder iſt ſie verſtändig, unabhängig von ihrem Wil-

diez qu'il l'est indépendamment de sa volonté. Mais la pensée indéterminée est vuide, & toute pensée non représenta ive est indéterminée. Or, je vous demande ce qui a fait la pensée de votre créateur qui est unique & qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne soit le néant tout pur, est de sa propre création; je vous demande ce qui a fait la pensée de ce créateur représentative d'objets, c'est-à-dire, d'êtres finis, déterminés & successifs? A-t-il créé, a-t-il déterminé ses idées avant

len? Du mußt wohl antworten: sie ist es unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbestimmte Gedanke ist leer, und jedes Denken ohne Vorstellung ist unbestimmt. Nun frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig ist, und kein Aeusserliches hat; oder dessen Aeusserliches, wenn es nicht das reine Nichts seyn soll, seine eigene Schöpfung ist; ich frage dich: was hat in das Denken dieses Schöpfers Vorstellung gebracht; Vorstellung von einzelnen, bestimmten, hinfälligen Wesen? Hat er seine Begriffe erschaffen, hat er sie be-

qu'elles fuſſent, par ſa faculté ou par ſon pouvoir de pouvoir avoir des idées? — Et la *volonté*, ou la velléité de cet être, laquelle n'eſt ni le principe ni le réſultat de ſon intelligence, & laquelle eſt néanmoins intelligente, qui vient de je ne ſais où, & qui va à je ne ſais quoi: qu'eſt-elle, comment eſt-elle, & que veut-elle? Enfin, & pour tout embraſſer dans une ſeule queſtion, votre créateur doit-il ſon être à la penſée & à la volonté, ou doit-il la penſée & la volonté à ſon être? Peut-être me répondrez-vous que

ſtimmt, bevor ſie waren, durch ſein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieſes Weſens, der weder die Quelle noch die Folge ſeines Verſtandes, und der nichts deſto weniger verſtändig iſt; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: was iſt er, wie iſt er, und was will er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu faſſen: iſt dein Schöpfer ſein Seyn dem Denken und Wollen, oder iſt er das Denken und Wollen ſeinem Seyn ſchuldig? Du wirſt mir vielleicht antworten: dieſe Frage ſey

cette question est ridicule, & qu'en Dieu la pensée, la volonté, & l'être ne sont qu'une même chose indivisible. Je le pense comme vous, avec cette seule difference, que ce que vous nommez volonté, je l'appelle puissance effective, & le tiens tout simplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préside à tout, & à laquelle la cause premiere elle-même seroit soumise, &

lächerlich, und in Gott sey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieselbe Sache. Ich bin ganz deiner Meinung, mit diesem einzigen Unterschiede, daß was du Willen nennst, bey mir das immer wirkende Vermögen heißt, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir sind also einig. Aber so laß mich denn auch weiter nichts von einem Willen hören, der die Wirksamkeit zurecht weiset; noch von einem Verstande, der allem vorsteht, und dem die erste Ursache selbst unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchste Grad des Ungereimten ist.

ne ſeroit pourtant pas ſoumiſe, ce qui, en tout ſens, eſt le comble de l'abſurdité.

„Ne vous échauffez pas, mon cher Spinoza; mais hâtons-nous de voir à quoi tout cela nous menera. Je ferai à l'égard de vos argumens comme vous avez fait à l'égard des miens, & me contenterai de vous demander tout ſimplement: comment vous faites pour agir d'après votre volonté, ſi votre volonté n'eſt qu'un effet de votre activité, & même, comme vous avez dit, un effet eloig-

„Erhitze dich nicht, lieber Spinoza; ſondern laß uns nur geſchwinde ſehen, wo wir mit allem dieſem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht haſt; und dich lediglich fragen: wie du es anfängſt, um nach deinem Willen zu handeln, wenn dein Wille nichts, als eine Folge deiner Wirkſamkeit, und ſogar, wie du mir ſagteſt, eine mittelbare Folge davon iſt? Ich ſetze voraus, daß du das Factum mir zugiebſt, ohne andern Beweis. Denn verlangen,

éloigné? Je suppose que vous m'accordez le fait sans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'homme, c'est vouloir qu'on prouve son existence. Pour celui qui ne sent pas son existence lorsqu'il reçoit des idées des choses hors de lui, & pour celui qui ne sent pas sa velléité lorsqu'il agit ou désire, ce sont autre chose que des hommes, & on ne sauroit rien affirmer de leur essence *).

Sp. Vous ferez comme il vous plaira de

gen, daß man das Vermögen des Menschen zu wollen beweise, heißt verlangen, daß man desselben Daseyn beweise. Wer sein Daseyn nicht fühlt, wenn er Vorstellungen von Dingen ausser ihm erhält, und wer sein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, ist etwas anders als ein Mensch, und man kann über sein Wesen nichts entscheiden *)."

Sp. Ueber mein Wesen magst du, wie du

*) Lettre s. l'homme &c. p. 60.

mon essence, mais ce que je sais de science certaine, c'est que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulieres & mes désirs tout comme un autre. Votre velléité n'est qu'un être abstrait qui se rapporte à telle ou telle volonté particuliere, comme l'animalité se rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* se rapporte à vous ou à moi. C'est au moyen de ces êtres métaphysiques & imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas

willst, entscheiden; aber so viel weiß ich zuverläßig, daß ich kein Vermögen zu wollen besitze, ob ich gleich meine besonderen Willensbestimmungen, und meine einzelnen Begierden habe, so gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen ist ein bloßes Vernunftwesen, das sich zu diesem oder jenem besonderen Wollen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Mensch sich verhält zu dir und mir. Mittelst dieser metaphysischen und eingebildeten Wesen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeiten zu handeln, oder nicht

agir, ſelon un certain je ne ſais quoi, qui n'eſt rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pouvoirs, pouvoirs de pouvoir &c. vous faites venir quelque choſe de rien ſans qu'il y paroiſſe, & en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophiſtes, & ne chocquez que le Philoſophe. De toutes vos *éités*, il n'y en a pas une ſeule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'eſt également dans tous ſes effets. Il n'y a pas de force qui ne ſoit effective, & qui ne ſoit

zu handeln, nach einem gewiſſen, ich weiß nicht was, das gar nichts iſt. Durch dieſe Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen u. ſ. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entſtehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabey behutſam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Bewunderung der Sophiſten, und ärgert nur den wahren Forſcher. Von allen dieſen Vermögen und Vermögen zu vermögen, iſt kein einziges, dem nicht das Daſeyn entgegen ſtände. Das beſtimmte Weſen iſt auf gleiche Weiſe in allen

telle dans tous ſes momens. Elles agiſſent ſelon le degré de leur réalité ſans jamais s'interrompre.

„De grace, Spinoza, répondez à ma queſtion!"

Sp. Croiriez-vous que je cherche à l'éluder? Voici ma réponſe. Je n'agis que *ſelon* ma volonté, toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correſpondent; mais ce n'eſt

ſeinen Wirkungen beſtimmt. Es giebt keine Kraft, die nicht wirkſam, und die es nicht in jedem Augenblicke wäre. Die Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals ſich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!"

Sp. Denkſt du, ich ſuche ihr auszuweichen? Hier iſt meine Antwort. Ich handle blos gemäß meinem Willen, ſo oft es geſchieht, daß meine Handlungen ihm entſprechen; aber

point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous ſavons très bien nos volontés & nos déſirs, & que nous ignorons ce qui nous fait déſirer & vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même, & ſouvent nous allons jusqu'à lui imputer nos déſirs.

„Je ne vous comprens pas aſſez. Vous ſavez qu'il y a trois ſyſtemes ſur ce qui détermine la volonté: celui qu'on appelle le

es iſt nicht mein Wille, was mich handeln macht. Die entgegen geſetzte Meinung kommt daher, daß wir ſehr wohl wiſſen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wiſſen, was uns wollen und verlangen macht. Wegen dieſer Unwiſſenheit glauben wir unſer Wollen hervorzubringen durch den Willen ſelbſt, und gehen oft ſo weit, ihm ſelbſt unſere Begierden zuzuſchreiben.

„Ich verſtehe dich nicht ganz. Du weißt, es giebt über das, was den Willen beſtimmt, drey Syſteme: das Syſtem der Indifferenz

ſyſteme de l'indifférence ou de l'équilibre, & qu'on devroit nommer celui de la liberté: celui du choix du meilleur ou de la néceſſité morale: & celui de la néceſſité phyſique, ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois vous declarez vous?"

Sp. Pour aucun des trois; mais le ſecond eſt celui qui m'en paroît le pire.

„Je ſuis pour le premier. Mais pourquoi le ſe ond vous en paroît-il le pire?"

oder des Gleichgewichts, welches man das System der Freyheit heiſſen ſollte: das Syſtema Optimi, von der Wahl des Beſten oder der moraliſchen Nothwendigkeit: und das Syſtem der phyſiſchen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von dieſen dreyen erklärſt du dich?"

Sp. Für keines derſelben; aber das zweyte darunter dünkt mir das ſchlechteſte.

„Ich bin für das erſte. Aber warum hältſt du das zweyte für das ſchlechteſte?"

Sp. Puisqu'il ſuppoſe les cauſes finales, dont le ſyſteme eſt un vrai délire.

„Je vous abandonne le choix du meilleur, ou la néceſſité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les cauſes finales, je ſoutiens à mon tour, que c'eſt un vrai délire que de les rejetter."

Sp. Vous ne ſauriez m'abandonner l'un ſans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conſervation

Sp. Weil es die Endurſachen vorausſetzt, deren Lehre wahrer Unſinn iſt.

„Die Wahl des Beſſern oder die moraliſche Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil ſie die Freyheit aufhebt. Was aber die Endurſachen betrifft, ſo behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unſinn iſt, ſie zu verwerfen."

Sp. Du kannſt mir das eine nicht Preis geben, ohne das andre. Du geſteheſt ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieſes einzelnen Dinges zum Gegenſtande hat;

de cet individu; que tout être cherche à maintenir ſon être, & que c'eſt cela même que nous appellons ſa nature. Vous conviendrez encore, que l'individu ne cherche pas à ſe conſerver par une raiſon quelconque ou pour une certaine fin, mais qu'il cherche à ſe conſerver uniquement pour ſe conſerver, & parceque telle eſt ſa nature, ou la force avec laquelle il eſt ce qu'il eſt. Cette tendance, cette force, nous l'appellons déſir, en tant qu'elle eſt accompagnée de ſentiment; de ſorte que le déſir n'eſt au-

daß jedes Ding ſein Weſen zu erhalten ſtrebt; und daß eben dieſes Streben das iſt, was wir ſeine Natur nennen. Du wirſt ferner eingeſehen, daß das Individuum ſich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewiſſen Zwecke zu erhalten ſucht, ſondern daß es ſich zu erhalten ſucht, allein um ſich zu erhalten, und weil dies ſeine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das iſt, was es iſt, ſo verlangt. Dieſes Streben nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in ſo fern es von Gefühl begleitet iſt; ſo daß die Begierde

tre chose, que la tendance de l'individu à ce qui peut servir à conserver son être, accompagnée du sentiment de cette tendance. Ce qui correspond au désir de l'individu, il l'appelle *bien;* & ce qui est contraire à ce désir, il l'appelle *mal.* C'est donc du désir que nous vient la connoissance du bien & du mal, & c'est une absurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cause de son effet. Quant à la volonté, elle est encore le désir, mais seulement en tant qu'il

nichts anders ist, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung seines Wesens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieses Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entspricht, nennt es gut; und was ihr entgegen ist, böse. Aus der Begierde oder dem mit Bewustseyn verknüpften Triebe also, entspringt unsre Kenntniß des Guten und Bösen, und es ist eine handgreifliche Ungereimtheit, sich das Gegentheil einzubilden, und die Ursache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, so ist auch er nichts anders als der Trieb oder die Begierde, in so fern dieselben

regarde uniquement l'ame; c'est-à-dire, seulement en tant qu'il est représenté dans la conception ou l'idée de l'individu. Elle n'est donc que l'intellect appliqué au desir: l'intellect (qui n'est que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires & distinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du désir de l'individu, qui sont en raison de la composition de son essence & de ses relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur disconvenance avec la nature particuliere de

blos als Vorstellungen, oder allein im denkenden Wesen vorhanden sind. Er ist also nichts als der mit der Begierde beschäftigte Verstand. Der Verstand (welcher nichts als die Seele selbst ist, in so fern sie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verschiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche sich nach der Zusammensetzung seines Wesens, und nach seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Dingen richten, entscheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der besondern Natur des ein=

l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais son action, qui ne consiste qu'à affirmer ou à nier, fait aussi peu aux actions de l'individu, que ses autres décisions ou jugemens, quels qu'ils soient, font à l'essence des choses.

„Ce que vous venez de dire ne manque pas absolument d'obscurité; cependant ce que je vois très-clairement, c'est que vous niez toute liberté, & que vous étes fataliste, quoique vous vous en soyez tantôt défendu."

zelnen Dinges, so weit er dieselbe wahrzunehmen im Stande ist. Aber seine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen besteht, bestimmt so wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als seine anderen Entscheidungen oder Urtheile, sie seyen welche sie wollen, die Natur der Dinge bestimmen.

„Was du da sagst, verblendet eben nicht durch seine Klarheit. So viel ist indessen offenbar, du läugnest alle Freyheit, und bist ein

Sp. Je suis loin de nier toute liberté, & je sais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimerique de pouvoir vouloir; puisque le vouloir ne sauroit être que dans la volonté qui est, & que d'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est, comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendroit qu'à lui de se donner l'existence actuëlle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme,

Fatalist, obgleich du vorhin dieses von dir abs lehntest."

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, Kraft dessen es von ihm abhienge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die

c'eſt le degré de ſa puiſſance ou de la force avec laquelle il eſt ce qu'il eſt. En autant qu'il agit ſelon les loix ſeules de ſon être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit & qui ne peut agir que par la même raiſon par laquelle il eſt, & qui n'eſt que par lui-même, poſſede donc la liberté abſolue. Voilà mes idées ſur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuſe qu'en autant, qu'il a été fondé ſur le matérialisme, ou

Freyheit des Menſchen iſt das Weſen des Menſchen ſelbſt; das iſt, der Grad ſeines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit welcher er das iſt, was er iſt. In ſo fern er allein nach den Geſetzen ſeines Weſens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er iſt, und der nur durch ſich ſelbſt iſt, beſitzt demnach die abſolute Freyheit. Dies iſt meine wahre Meinung über dieſen Gegenſtand. Was den Fatalismus betrifft, ſo entſchlage ich mich deſſelben nur in ſo weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat; oder auf die ungereimte Meinung, daß das

ſur l'opinion abſurde que la penſée n'eſt qu'une modification de l'étendue, ainſi que le feu, la lumiere &c. tandis qu'il eſt auſſi impoſſible que la penſée provienne de l'étendue, qu'il eſt impoſſible que l'étendue provienne de la penſée. Ce ſont des eſſences totalement différentes quoiqu'elles ne conſtituent enſemble qu'un même être, dont ils ſont les attributs. La penſée comme je l'ai déjà dit, eſt le ſentiment de l'être: par conſéquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la penſée; &

Denken nur eine Modification der Ausdehnung ſey, wie Feuer, Licht u. ſ. w., da es doch eben ſo unmöglich iſt, daß das Denken von der Ausdehnung herrühre, als die Ausdehnung von dem Denken. Beyde ſind ganz verſchiedene Weſen, ob ſie gleich zuſammen nur ein Ding ausmachen, wovon ſie die Eigenſchaften ſind. Das Denken, wie ich ſchon geſagt habe, iſt das Bewuſtſeyn: folglich muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes eigentliche Individuum iſt nach Maaßgabe ſeiner Mannich-

tout individu, *réellement individu*, eſt animé à proportion de ſon eſſence, ou au degré de la force avec laquelle il eſt ce qu'il eſt. Dans l'individu la penſée eſt néceſſairement repréſentative, puisqu'il eſt impoſſible que l'individu ait le ſentiment de ſon être, s'il n'a pas celui de ſes rapports.

„Ce que vous adoptez du fatalisme me ſuffit; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'eſt conſtruit lui-même; que les découver-

faltigkeit und Einheit, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beſeelt, womit es das iſt, was es iſt. In dem einzelnen Dinge iſt das Denken nothwendig mit Vorſtellungen verknüpft, weil es unmöglich iſt, daß das einzelne Ding das Gefühl ſeines Seyns habe, wenn es nicht das Gefühl ſeiner Verhältniſſe hat.

„Was du vom Fatalismus annimmſt, iſt mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß ſich die Peterskirche zu Rom ſelbſt gebauet hat; daß die Entdeckungen New=

tes de Newton ont été faites par ſon corps; & qu'en tout cela, l'ame n'eſt occupée qu'à regarder faire. Il en réſulte encore que tout individu ne peut avoir été produit que par un autre individu, celui-ci encore par un autre individu, & ainſi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cauſe premiere, & un moment fixe pour ſon action. Vous vous ſouvenez de mon raiſonnement de tantôt; voudriez-vous enfin répondre à ce qui en fait le point déciſif?"

tons durch ſeinen Leib gemacht worden ſind; und daß bey allem dem die Seele nur das Zuſehen hat. Weiter folgt daraus, daß jedes einzelne Ding nur von einem andern einzelnen Dinge hervorgebracht werden konnte; dieſes wiederum von einem andern, und ſofort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfſt du einer erſten Urſache, und eines beſtimmten Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerſt dich meiner vorhin angeführten Sätze. Wirſt du endlich auf den Hauptpunkt derſelben antworten?"

Sp. J'y répondrai, mais ce ne ſera qu'après que je me ſerai expliqué ſur votre temple de St. Pierre & ſur vos découvertes de Newton. Le temple de St. Pierre à Rome ne s'eſt point bâti lui-même; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle, y a concouru. Quant aux découvertes de Newton, elles ne regardent que la penſée. . . .

„Soit. Mais la penſée modifiée que vous appellez ame, n'eſt que l'idée ou la concep-

Sp. Ich werde darauf antworten, ſobald ich mich über deine Peterskirche, und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat ſich nicht ſelbſt gebaut; alles was das ganze Univerſum von körperlicher Ausdehnung enthält, hat dazu beygetragen. Was die Entdeckungen des Newton betrifft, ſo gehen dieſe nur das denkende Vermögen an. . . .

„Gut! Aber das modifizirte Denken, welches du Seele nennſt, iſt nichts als die Idee oder

tion du corps, ou n'eſt que le corps lui-même conſideré du côté de la penſée. L'ame de Newton eſt donc caractériſée par le corps de Newton. Par conſéquent ſon corps, quoiqu'il ne pensât pas, a *fait* les découvertes, contemplées, conçues, ſenties ou penſées par ſon ame."

Sp. Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de préſenter la choſe, je vous laiſſerai paſſer votre raiſonnement, pourvû que vous vous rappelliez, qu'il ne faut pas

der Begriff des Körpers; oder der Körper ſelbſt von der Seite des Denkens angeſehen. Die Seele Newtons hat alſo ihre Art von dem Körper Newtons. Alſo hat ſein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen gemacht, die von ſeiner Seele angeſchaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden ſind."

Sp. Ungeachtet du der Sache ein etwas ſchiefes Anſehen giebſt, will ich dir deine Schlüſſe hingehen laſſen, wenn du nur einge-

moins que l'univers entier pour caractériser le corps de Newton dans tous ses momens, & que l'ame n'a l'idée de son corps que par les idées de ce qui le caractérise. Cette considération importante n'empêchera pas l'imagination de se révolter contre la vérité que je soutiens. Dites à un homme qui n'est pas Géometre, qu'un quarré fini est égal à un espace infini. Après que vous le lui aurez démontré, son esprit se trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre

denk seyn willst, daß nicht weniger als das ganze Universum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen seinen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm seine Art verschaft, erhält. Diese wichtige Bemerkung wird die Einbildungskraft nicht abhalten, sich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menschen, der nicht Geometer ist, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich sey. Nach dem Beweise davon wird er betroffen da stehen; und dennoch von seiner Verwir-

pourtant à force de méditations *). Il feroit poſſible que l'imagination même fut reconciliée jusqu'à un certain point avec ma doctrine, ſi l'on s'y prenoit de la bonne maniere, en faiſant voir la progreſſion inſenſible qui de l'inſtinct du ſauvage retournant à l'arbre ou à la caverne qui lui a ſervi d'abri, conduit à la conſtruction du temple de St. Pierre. Qu'on reflechiſſe à cette organiſation ſi compliquée des différens corps politiques, & qu'on recherche ce qui en a

rung durch tiefes Nachdenken endlich ſich losmachen *). Es wäre nicht unmöglich, ſelbſt die Einbildungskraft bis auf einen gewiſſen Grad mit meiner Lehre zu verſöhnen, wenn man es auf die rechte Weiſe angriffe, und den allmählichen Fortſchritt zeigte, der vom Triebe des Wilden, welcher den Baum oder die Höhle, die ihn beſchirmt hatten, wieder ſucht, bis zur Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die ſo verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was ſie zu ei-

*) Sophyle p. 68.

formé l'ensemble: plus on y réfléchira profondement, & très-profondement, plus on n'y verra que des ressorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine semblable à celles de la premiere main, dont les forces se composent elles-mêmes & pour leur propre intérêt selon le degré de leur énergie; d'une machine dont tous les ressorts ont le sentiment de leur action; sentiment qu'ils se communiquent en se communiquant leurs efforts, dans une progression nécessairement infinie. Il en est

nem Ganzen machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber freylich einer Maschine von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenem Bedürfnisse und dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander in einer nothwendig unendlichen Stuffenfolge mittheilen. Dasselbige gilt von den Sprachen, deren voll-

de même des langues, dont la conſtruction achevée ſemble tenir du prodige, & dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons, qu'en toutes choſes l'action a précédé la réflexion, qui n'eſt que le *progrès de l'action*. En un mot, nous ſavons à meſure que nous faiſons; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous ſoutenez qu'on ne peut aller de raiſon en raiſon à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action

ſtändiger Bau ein Wunder ſcheint, und deren keine doch mit Hülfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zuſehen, ſo finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Ueberlegung vorhergeht, die nur die Handlung im Fortgange iſt. Kurz, wir wiſſen was wir thun, und weiter nichts.

Nun zu deinem Hauptſatze. Du behaupteſt, daß man von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen kann, ſondern daß es einen beſtimmten Augenblick, einen Anfang der

de la part d'une cauſe prémiere & pure. Je ſoutiens au contraire que de raiſon en raiſon, on ne peut aller qu'à l'infini, c'eſt-à-dire qu'on ne peut ſuppoſer un commencement d'action abſolu, ſans ſuppoſer le rien produiſant quelque choſe. Cette vérité, qui pour être ſaiſie, n'a beſoin que d'être préſentée, eſt ſuſceptible en même tems de la démonſtration la plus rigoureuſe. La cauſe prémiere n'eſt donc pas une cauſe à laquelle on arrive par des cauſes prétendues ſecondes; elle eſt toute immanente, agiſſant

Handlung von Seiten einer erſten und reinen Urſache geben muß. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Urſache zu Urſache nicht anders als ins Unendliche fortgehen; das iſt: keinen abſoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen kann, ohne anzunehmen, daß das Nichts etwas hervorbringe. Dieſe Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, iſt zugleich des ſtrengſten Beweiſes fähig. Die erſte Urſache iſt alſo keine Urſache, zu der man durch ſogenannte Mittelurſachen hinanſteigen kann: ſie iſt

également dans tous les momens de *l'étendue* & de la durée. Cette cause prémiere que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raison par laquelle elle est; & comme il est impossible qu'il y ait un principe ou une fin de son existence, il est également impossible qu'il y ait un principe ou une fin de ses actions.

Je laisse là Spinoza, impatient de me jet-

ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Punkte der Ausdehnung und der Dauer. Diese erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nemlichen Grunde, aus dem sie ist; und da es unmöglich ist, daß es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseyns gebe, so ist es ebenfalls unmöglich, daß es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe.

Ich lasse hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme des erhabenen Mannes zu

ter dans les bras du génie ſublime qui a dit: *) „Qu'un ſeul ſoupir de l'ame, qui ſe manifeſte de tems en tems vers le meilleur, le futur, & le parfait, eſt une démonſtration plus que géometrique de la divinité." Toute la force de mon attention s'eſt tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous ſavez ce que Platon écrivit aux amis de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum*

werfen, der geſagt hat *), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit ſich nach dem Beſſern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematiſcher Beweis der Gottheit iſt. Die ganze Stärke meiner Aufmerkſamkeit iſt ſeit einiger Zeit nach dieſem Geſichtspunkte hingerichtet, welchen man den Geſichtspunkt des Glaubens nennen könnte. Sie wiſſen, was Plato den Freunden Dions ſchrieb: Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis

*) Ariſtée p. 168.

ceteræ disciplinæ: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Cela revient à ce que vous dites dans l'Aristée,*) „que la conviction du sentiment, dont toute autre conviction n'est que le dérivé, naît dans l'essence, & ne sauroit être communiquée.„ Mais le sentiment qui est la base de cette conviction, ne doit-il pas se trouver dans tous les hommes; & ne seroit-

exprimi potest, quemadmodum ceteræ disciplinæ: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Sie sagen ohngefähr dasselbe im Aristee:*) nemlich, „daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andre Ueberzeugung nur abgeleitet ist, in dem Wesen selbst entsteht, und nicht kann mitgetheilet werden." Aber das Gefühl, welches dieser Ueberzeugung zum Grunde liegt,

*) Aristée p. 167. 170.

il pas possible de le dégager plus ou moins dans ceux qui paroissent en être destitués, si l'on s'appliquoit à détruire les résistances qui s'opposent à l'effet de son action? En méditant sur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matiere des certitudes, qui n'a pas encore été assez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduisît à de nouveaux axiomes. Je n'abuserai pas de votre patience en vous détaillant mes reflexions sur ce sujet: c'est pour vous demander des

muß es nicht in allen Menschen sich befinden; und sollte es nicht möglich seyn, in denen, welche desselben beraubt zu seyn scheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hindernisse wegzuräumen suchte, die sich der Wirkung seiner Kraft entgegen setzen? Beym Nachdenken über diesen Gegenstand hat es mir geschienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weise behandelt werden könnte, welche uns zu neuen Grundsätzen führte. Ich will durch Auseinandersetzung meiner Betrachtungen über diesen Gegenstand Ihre Geduld

lumieres que j'ai pris la plume, & non pour vous en offrir. Puissiez-vous ne me pas juger indigne de vos instructions. J'ose vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence & la personalité du prémier principe, la volonté libre & les causes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphysique. Cependant il est essentiel d'en découvrir & de pouvoir en démontrer les défauts, puisque sans cela nous aurions beau

nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, sondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünsche, mir gewähren, und mit Gründen mich versehen, welche den Gründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freyen Willen und die Endursachen gewachsen wären. Ich habe, mit reiner Metaphysik, nie den Vortheil über sie gewinnen können. Dennoch ist es nöthig, daß wir ihre Schwächen entdecken, und solche darzuthun im Stande sind. Ohne das würden wir

renverser la théorie de Spinoza dans ce qu'elle a de positif, ses adhérens n'en continueroient pas moins vivement la guerre; ils se retrancheroient jusques dans les débris du systeme écroulé, en disant que nous mettons une *absurdité évidente* à la place de ce qui n'est qu'incomprehensible, & que ce n'est pas ainsi qu'on fait de la philosophie.

umsonst die Theorie des Spinoza, in dem was sie positives hat, zu Grunde richten; seine Anhänger ließen nicht ab, sondern verschanzten sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes, und setzten uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das blos Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf diese Weise sich nicht als einen Philosophen zeige.

Brief und Beylage schickte ich unversiegelt zur weiteren Beförderung an unsere Dame.

In den Erinnerungen hatte sich Mendelssohn beschwert, daß ich ihn bald hie, bald da,

aus dem Concept, welches er sich vom Spinozismus gemacht hätte, herauswürfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe schlechterdings unverständlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermißte, mit welcher sie in mein System paßten; daß er sich in einem Zirkel herum geführt sähe: — und schien in gleichem Grade zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Christianismus ergeben sey.

Aus der ersten Beschwerde flossen, nach meinem Urtheile, die übrigen miteinander; und so lange wir über das was Spinozismus sey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache streiten. Zur Bestimmung derselben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemsterhuis geschriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beytrag geliefert zu haben. Dennoch war ich fest entschlossen, mich gegen Mendelssohn noch weiter zu erklären, aber ein Zusammenfluß von Hindernissen verzögerte die Ausführung meines Entschlusses.

Nachdem ich den ganzen Winter nichts von

Mendelssohn vernommen hatte, sandte mir Emilie im Februar die Abschrift eines eben von ihm eingelaufenen Briefes, welcher, wie sie sich ausdrückte, „zwar an sie, aber für mich geschrieben wäre." Hier ist dieser Brief *).

Berlin den 28. Jan. 1785.

Theuerste Emilie!

Ich weiß in der That nicht, ob Herr Jacobi mir, oder ich ihm eine Antwort schuldig bin. Als er mir letzthin, durch Sie, sein Schreiben an Hemsterhuis in Abschrift zuschickte, versprach er mir noch eine besondre Antwort auf mein voriges Schreiben, so bald er das Bad verlassen, und die dazu gehörige Musse haben werde. Hat er mich seitdem vergessen? Daß ich ihn nicht vergesse; sondern immer noch in lebhaftem Andenken habe, hoffe ich ihm, so Gott will, durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen starkes Manuscript zu beweisen. Sehen Sie, theuerste Freundinn! dahin haben Sie mich, wider mei-

*) Die erste Ausgabe S. 115. enthält nur einen Auszug davon.

nen Vorsatz, gebracht. Ich wollte in langer Zeit, wenig oder vielleicht gar nichts Metaphysisches mehr schreiben, und Sie sind es, die ich anzuklagen habe, wenn ich itzt, bis über den Kopf hinweg, in transscendentale Spitzfindigkeiten versunken bin. Ich arbeite mit einer schneckenartigen Langsamkeit; denn meine Nervenschwäche leidet keine anhaltende Arbeit, und meine häuslichen Geschäfte verzehren den größten Theil meiner Zeit und meiner Kräfte. Auch sind sie von heterogener Art, und im Grunde meiner Neigung so fremde, daß sie den Geist niederschlagen, das Herz in die Enge ziehen, und mich auch in den Erholungsstunden zu bessern Verrichtungen untüchtig machen. Ich kann also nicht sagen, wie bald meine Handschrift im Stande seyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden. Indessen thue ich das was meine Kräfte erlauben, und ein mehreres erwarten weder Sie, noch Herr Jacobi, von einem ehrlichen Manne.

Sollte er wohl erlauben, dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen? Vor der Hand gehet zwar meine

meine Untersuchung nicht den Spinozismus allein an; sondern ist eine Art von Revision der Beweise vom Daseyn Gottes überhaupt. Ich lasse mich aber in der Folge auch auf die besondern Gründe des Spinozistischen Lehrgebäudes ein, und dabey wäre es mir von einer großen Bequemlichkeit, und auch für viele Leser von großem Nutzen, wenn ich mich des lebhaften Vortrags des Herrn Jacobi dabey bedienen, und ihn an Spinoza's Statt sprechen lassen könnte. Ich wünschte dieses aber, wo möglich, bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hiernach einrichten muß.

Indessen soll kein Blatt hiervon öffentlich erscheinen, das unser * * nicht gesehen und gebilligt hat u. s. w.

Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an Mendelssohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die besondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März erst zu genesen anfieng. Ich meldete meiner Freundinn diesen Aufenthalt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirklich an der Arbeit sey, versichern möchte.

Den ein und zwanzigsten April brachte ich meinen Aufsatz zu Ende, und schickte ihn den nächsten Posttag mit folgendem Briefe ab.

An Herrn Moses Mendelssohn.

Düsseldorf, den 26. April 1785.

Emilie wird, auf mein Ersuchen, Ihnen schon gemeldet haben, was für neue Hindernisse meine Antwort auf Ihre Erinnerungen abermals verzögerten. Ich bin nun desto ernstlicher darauf bedacht gewesen, in der Sache selbst Sie zu befriedigen. Nur den Eingang betreffend muß ich Sie noch bitten, daß Sie ja nicht glauben, ich hätte im Ernst Ihnen etwas übel genommen. — Ich verreise heute Abend auf einige Tage nach Münster, und bin deswegen sehr beschäftigt und zerstreut, sonst

hätte ich Ihnen gern noch ein und anderes über den Nutzen gesagt, den es haben könnte, wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile öffentlich dargestellt würde. Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse. . . . . . . Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und Satanas. . . . . . Ueber alles dieses mehr, wenn ich Ihre Antwort habe, und weiß, ob Sie sich über den Begriff von der Lehre des Spinoza mit mir vereinigen können: ein Zweifel, den ich kaum so nennen darf. — Verzeihen Sie diesen flüchtig hingeworfenen unordentlichen Brief; leben Sie wohl, und bleiben Sie mir gewogen.

Beylage

An den Herrn Moses Mendelssohn, über desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

Ehe man noch Blößen suchen darf, muß des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten seyn. Sie suchten die meinige, und schwangen Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden stillen Wehre, worinn ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem, nur geraden Stosse, in Ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, dann erst sind wir im Gefechte.

Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert ließen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht übereinkam, so mußte, wenigstens Einer von uns beyden, diese Lehre unrecht fassen. Wenn es nun an sich auch nicht der Mühe werth war zu untersuchen, oder viel-

mehr, wenn es gar nicht die Frage seyn konnte: wer von uns beyden der Irrende sey? so mußte die Frage doch geliehen werden, sobald mir die Ehre wiederfahren sollte, daß Sie über diese Materie sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen wäre um so billiger und unverfänglicher gewesen, da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Aufsatzes sich gewiß erinnern werden, wie sehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtnisse gekommen sind, wovon einiges Bewußtseyn Ihnen doch auch damals schon beywohnen mußte. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde, Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgiengen Sie die Sache selbst. Alles mußte nun im Unbestimmten schwanken; an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, vielweniger durchsetzen; der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. Und mit wie vielerley auf einmal kamen Sie nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Unwahrheit Ihres eigenen Begriffes, oder mit dem Falschen in der Sache selbst nach Ihrer Vorstellung davon; mit der innerlichen, und mit der angenommenen äußerlichen Un-

wahrheit des meinigen; hernach mit dem was Leßing und mir besonders zugehörte, oder so genommen werden mochte. So Vielerley und so Verschiedenes, und da es unaufhörlich ineinander sich verlieren mußte, konnte Ihre Streitschrift nicht anders als sehr verwickelt werden lassen *). Darum, je länger und je mehr ich es erwäge: wenn wir etwas fördern, und, wo nicht auseinander, zum wenigsten doch aneinander kommen wollen, müssen wir

---

*) Der ganze Eingang der Beylage bis an dieses Sternchen, steht nicht in der ersten Ausgabe. Ich ließ ihn weg, weil er etwas hart klingt, und ich Mendelssohns Erinnerungen, die ihn erklärt und gerechtfertigt hätten, in meine Schrift nicht aufnehmen durfte. An diesen Erinnerungen glaubte ich wirklich eine Art von Geissel zu besitzen. Mendelssohn hat anders davon geurtheilt, und sie drucken lassen. Zugleich machte er meinen auf diese Erinnerungen sich beziehenden Eingang bekannt, welcher nachher noch einigemal an ehrlichen Orten angeschlagen wurde, damit des Entsetzens über den Frevel kein Ende werden möchte. Er steht nun, wo er zu stehen gehört, und mag sich selbst verantworten.

vor allen Dingen die Hauptsache, die Lehre des Spinoza selbst ins Klare setzen. So dachte ich nach dem ersten Lesen Ihrer Erinnerungen, und hielt deswegen eine Abschrift meines Briefes an Hemsterhuis, vorläufig, für die beste Antwort. So denke ich noch, und will nun von demselben Lehrgebäude, hier von neuem eine Darstellung versuchen, an die ich alle meine Geisteskräfte zu setzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu schonen fest entschlossen bin *). Ich fange an.

---

*) Diese Worte ließ ich in der ersten Ausgabe auf den Rath eines Freundes, welcher fürchtete, sie möchten Anlaß zu Spöttereyen geben, weg. Die Folge hat gezeigt, daß es nicht der Mühe werth war. Jetzt, nachdem ich meine vier und vierzig Paragraphen von neuem scharf geprüft habe, trage ich kein Bedenken, diese Arbeit für den Maaßstab meiner Geisteskräfte und der Anstrengung, die ich ihnen zu geben fähig bin, öffentlich zu erkennen. Es ist mir auffallend gewesen, daß Herr Heydenreich (Natur und Gott nach Spinoza, S. 87.) das Schreiben an Hemsterhuis vorzuziehen scheint. Ueberhaupt hat man diesen Paragraphen die Gerechtigkeit, die ihnen

I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.

II. Das Werden kann eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben, als das Seyn; oder das Bestehende in sich selbst, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares, für sich allein gewesen wäre, würde nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich noch außer sich, indem beydes auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey

---

gebührt, nicht wiederfahren lassen. Sie verlieren aber deswegen nichts von ihren Ansprüchen, deren Gültigkeit sich allmählich von selbst offenbaren wird.

dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an 1).

IV. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, so kann es nicht ausser demselben seyn; denn wenn es außer demselben wäre, so wäre es, entweder ein andres für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

---

1) Si quis omnes materiæ motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum & tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten, das a priori sind) privare, &, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Posth. p. 469.

V. Wäre es von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft, oder die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2.)

---

2) Eth. P. I. *Prop.* XXVIII. Quodcunque singulare, sive quævis res, quæ finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus hæc causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum.

VI. Das Endliche ist also in dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge,

---

Demonstr. Quicquid determinatum eſt ad exiſtendum, & operandum, a Deo ſic determinatum eſt. At id, quod finitum eſt, & determinatam habet exiſtentiam, ab abſolutà naturà alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex abſoluta natura alicujus Dei attributi ſequitur, id infinitum & æternum eſt. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo ſequi, quatenus aliquo modo affectum conſideratur; præter enim ſubſtantiam, & modos nil datur, & modi nihil ſunt, niſi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum eſt modificatione, quæ æterna, & infinita eſt, ſequi etiam non potuit. Debuit ergo ſequi, vel ad exiſtendum, & operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum eſt modificatione, quæ finita eſt, & determinatam habet exiſtentiam. Quod erat primum. Deinde hæc rurſus cauſa, ſive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam demonſtravimus) debuit etiam determinari ab alià, quæ etiam finita eſt, & determinatam habet exiſtentiam, & rurſus hæc ultima (per eandem rationem) ab alià,

wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

& sic semper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quædam a Deo immediatè produci debuerunt, videlicet ea, quæ ex absoluta ejus naturâ necessario sequuntur, mediantibus his primis, quæ tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I°. quod Deus sit rerum immediatè ab ipso productarum causa absolutè proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine suâ causâ, nec esse, nec concipi possunt. Sequitur II°. quod Deus non potest propriè dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte eâ de causâ, ut scilicet has ab iis, quas immediatè produxit, vel potius, quæ ex absolutâ ejus naturâ sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quæ cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quæ sunt, in Deo sunt, & a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. pag. 25. & 26.

VII. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können 3).

---

3) Folgende Stellen von Kant mögen dazu dienen, diesen Begriff faßlicher zu machen. Daß die Kantische Philosophie dadurch, des Spinozismus nicht beschuldigt werde, braucht man keinem Verständigen zu sagen.

Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Crit. d. rein. Vern., S. 25. der alten; und S. 39. der neuen Ausgabe.

Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach.

---

weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher) sondern es muß ihr unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen. Critik der reinen Vern., S. 32. der alten; und S. 47. der neuen Ausgabe.

Ich will diesen Worten folgende Sätze des Spinoza selbst zur Begleitung geben.

Intellectus quædam percipit, sive quasdam format ideas absolute, quædam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ide-

am enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineæ vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; *quæ quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem.* Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi perceptâ quantitate, & motum etiam in infinitum continuare possumus, *quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitæ quantitatis.*

Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie æternitatis percipit, & numero infinito; *vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit:* cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, & quantitate percipit. (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 & 391.)

Ich unterliege der Versuchung noch eine Stelle aus den Cogitatis Metaphysicis des Spinoza,

ob sie gleich nie für sich, ohne diese oder je-
ne

---

abzuschreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, besonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beytragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum assueti simus omnium, quæ intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; fit, ut *non-entia* positivè, instar entium, *imaginemur.* Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quæ in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, *talis sensatio non nisi confusa affirmatio esse potest.* Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt cæcitas, extremitas sive finis, terminus, tenebræ &c. tanquam entia imaginemur.

Unde clare patet, hos *modos cogitandi* non esse *ideas rerum*, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest.

ne bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach oder außer dem Verstande, vor ihr da seyn

---

test. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediatè proficiscuntur, & oriuntur, ut facillimè cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia . . . , Longè tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in *modos quibus res a nobis percipiuntur.* Hæc vero si confundantur, *neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus.* Princ. Phil. App. p. 94. 95 & 96.

Die eigentlichen Beweise des Spinoza, daß seine unendliche Substanz nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar, und im strengsten Verstande Eins sey, werde ich weiter unten anführen.

† Ich will diese lange Anmerkung noch mit einer erläuternden Stelle aus Leibnitz verlängern; und beschliessen, wie ich angefangen habe. „Malebranche disant que Dieu est *l'être* „*en général*, on prend cela pour un être vague „& *notional*, comme est le genre dans la logi-

kann. Eben so das Denken, das seiner Natur nach eher als diese oder jene Vorstellung ist, und doch nicht anders, als auf irgend eine bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach, mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn kann.

IX. Folgendes Beyspiel mag die Sache mehr erläutern, und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen.

Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen, Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können, und sich in denselben endigen. Nun ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne daß sie Feuer; im Feuer, ohne daß sie

---

„que; & peu s'en faut qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Athéisme: mais je crois que ce „pere a entendu, *non pas un être vague & indé-„terminé, mais l'être absolu*, qui differe des „êtres particuliers bornés, comme *l'espace ab-„solu & sans bornes differe d'un cercle ou d'un „quarré.*" Rec. de D. M. *I.* p. 544.

Erde; in der Erde, ohne daß sie Luft wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substanzielle, die natura naturans.

X. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andre nur Eigenschaft ist, die es hat; dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.

XI. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er ist kein abgesondertes, einzelnes verschiedenes Ding 4).

---

4) *Unum* dicunt significare aliquid reale extra intel-

So kann ihm auch keine von denen Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge

---

lectum; verùm, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clarè intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipsâ nullo modo distingui, vel enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quæ ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quæ sane rebus etiam nihil addit, nec aliquid præter modum cogitandi est, quemadmodum clarè & distinctè intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturæ plures esse non posse, unicum vocari. At vero, si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere, Deum non nisi impropriè unum & unicum vocari, sed res non est tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) . . . . Quod de-

unterscheiden; eben so wenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtseyn, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Far-

monstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia Demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valde impropriè, unum, vel unicum, dici posse; respondeo, rem solummodo existentiæ, non vero essentiæ respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactæ fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetæ nomine insignit. Hinc ergo clarè patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quæ (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, *certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ide-*

be; oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

XII. Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet 5.) Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte ens reale, *hoc est*, est omne esse, & præter quod nullum datur esse 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde, der nun eintretende schwierige Punkt von dem Verstande Gottes sich von selbst ins Licht stelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleyer von Terminologie, worin Spinoza sein Lehrgebäude zu vermum-

---

am, vel impropriè de eo loqui. (Ep. L. Opp. Posth. p. 557.)

5) Ep. L. Opp. Posth. p. 558.

6) De Intell Emend. Opp. Posth. p. 381.

men für gut fand, an irgend einem hervorstehenden Ende zu fassen suchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beyde machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus 7), so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beyden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerley ist, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und alles was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergiebt, sich auch objectivè aus derselben ergeben muß, und vice versa 8).

---

7) Eth. P. I. Schol. P. X.

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam sub-

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren Modi selbst der unendlichen Ausdehnung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Diese beyden

---

stantiæ essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, & consequenter, quod substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, & idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum & idem esse. Opp. Posth. p. 46.

9) Corpora ratione motus & quietis; celeritatis & tarditatis, & non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur. Eth. P. II. Lemma I.

10) Ep. LXVI. Opp. Posth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Modi zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte aus; sie sind das a priori von denselben.

XVII. Auf die zwey unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich zwey unmittelbare Modi des unendlichen absoluten Denkens: Wille und Verstand 12). Sie enthalten objectivè, was jene formaliter enthalten, und sind, respectivè, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur.

Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, und keine von diesen Bestimmungen kann die andre hervorgebracht haben. Gott muß also die unmittelbare Ursache davon seyn, so wie er die unmittelbare Ursache der Ausdehnung und seiner selbst ist. Ep. LXX. Opp. Posth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Posth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. Hinc sequitur voluntatem, & intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus & quies &c.

XVIII. Vor dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendliche absolute Denken, welches allein der Naturæ naturanti zukommt, so wie der unendliche Wille und Verstand der Naturæ naturatæ 13).

XIX. Die Natura naturans also, Gott in so fern er als eine freye Ursache betrachtet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus, & in se considerata, *hoc est, verè considerata*, hat weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen 14).

---

13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam, & infinitam essentiam exprimunt, *hoc est, Deus, quatenus ut causa libera, consideratur.* Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturæ, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quæ in Deo sunt, & quæ sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. p. 27.

14) *Eth. P. I. Prop. XXXI.* Intellectus actu, sive

is finitus sit, sive infinitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore &c. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod æternam, & infinitam *cogitationis essentiam* exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentiâ; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, quâ nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Posth. p. 27 & 28.

tur nach, vor und nach einander seyn können, wird, nach dem was hierüber vorhin gesagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwiesen seyn, daß so wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondre unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben so wenig, nach den Grundsätzen des Spinoza, außer den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinoza's Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überall, aber vornemlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15).

---

15) Eth. P. II. pr. 11 & 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweist, nach seiner Lehre auch von jedem andren endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

Offenbar kann die verschiedene Natur der Gegenstände der Begriffe, in Absicht des Verstandes selbst keine wesentliche Aenderung machen; und von den unendlichen Eigenschaften, welche der unendlichen Substanz von Spinoza zugeschrieben werden, gehört wenigstens keine, ausser dem unendlichen Denken selbst und seinen Modis, zu der denkenden Natur. Sie müssen folglich alle zu der denkenden Natur sich eben so verhalten, wie sich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, das ist, sie müssen für sich allein betrachtet, als mera ideata angesehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von

XXIV. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Be-

---

Begriffen nur die Gegenstände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede ist, nur die Leiber von denselben seyn. Ich werde mich also um jene andre Eigenschaften, von denen wir gar nichts wissen, als nur daß etwas dergleichen da seyn soll, weiter nicht bekümmern, und mich blos an dem einzigen Gegenstande der menschlichen Seele, dem Körper halten. Diese Sache könnte übrigens zu einer sehr wichtigen Betrachtung führen, an deren Stelle ich die bloße Anmerkung setzen will, daß Spinoza's Lehre von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir ausser unserem Körper, und was sich aus dem Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis), ein vortrefflicher Fingerzeig ist, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

† Meine Meinung ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andre Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften auch der Menge nach zu-

griff die Ursache des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann eben so wenig von der

---

schrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definierte und demonstrierte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen; und beydes mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im Menschlichen Begriffe nur zwey Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken, an sich betrachtet, gehört, nach Spinoza, eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereinigt einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereinigt, und in jedem Dinge nothwendig Ein Ding sind; so muß eben dieses von allen übrigen Eigenschaften der Substanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten seyn. Diesen richtigen Schluß hat auch Spinoza selbst

Ausdehnung herrühren, als die Ausdehnung
vom

---

gemacht, und sich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weise zu entwickeln. (v. Eth. S. II. Pr. 45. 46. 47.) Es fand sich aber ein scharfsinniger Mann in London, (leider für uns ein Unbekannter!) der ihn noch bey Lebzeiten des Spinoza auseinander setzte. Er fragte unsern Weltweisen (Ep. LXV.), ob die **Vereinigung** seines a priori und a posteriori nicht zu der Behauptung nöthige, daß es eben so viele verschiedene Welten, als verschiedene Eigenschaften Gottes gäbe? — Spinoza suchte Ausflüchte, und verwies auf das Schol. Prop. 7. p. 2., wo er den Beweis gegeben hatte, daß nur Ein Weltall seyn könne (Ep. LXVI.). Jener treffliche Denker hielt sich nun an diesem Scholium, und führte aus demselben den Beweis, daß in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges, die Begriffe aller verschiedener Eigenschaften enthalten seyn müßten. Spinoza antwortete, wie das erste Mal, und so kurz wie möglich.

Ich bin überzeugt, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punkt nicht blos geben wollte. So erkläre ich mir

vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey ganz verschiedene Wesen, aber nur in Einem Dinge; das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum & idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

XXV. Das absolute Denken ist das reine unmittelbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ᾽ ἐξοχην, oder der Substanz 16).

---

mit auch seine Antwort an einen andern Ungenannten in Paris, der zu wissen verlangte, wie Spinoza sich das Daseyn der einzelnen Dinge anders als Cartesius erklärte, welcher das ausgedehnte Wesen durch Gott in Bewegung setzen ließ (Ep. LXXI). Spinoza antwortete nehmlich (Ep. LXXII): das ausgedehnte Wesen sey bey ihm etwas ganz anderes, als bey Cartesius; er würde vielleicht sich künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch sey er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen. — Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu seyn glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu seyn. S. Beylage *VI.* und *VII.*

16) Der Ausdruck, le sentiment de l'être, den mit

XXVI. Da wir von den Eigenschaften der

---

in dem Briefe an Hemsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewußtseyn scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involvieren, welches hier gar nicht statt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

Es können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn, will ich nun die transcendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objective Einheit, nemlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich seyn. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit. Crit. d. rein. Vern. S. 107.

Substanz, außer dem Denken, nur die einzige Vorstellung der körperlichen Ausdehnung haben, so halten wir uns auch allein daran, und sagen: **da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen.**

XXVII. Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für sich allein betrachtet, ist ohne Vorstellung.

XXIX. Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenstände, das ist: **wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge seyn die sich aufeinander beziehen; da muß sich mit dem**

Innerlichen auch ein Aeußerliches darstellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmittelbare directe Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib 17).

XXXI. In diesem Leibe empfindet die Seele alles andre, was sie außer ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaf-

---

17) Objectum ideæ, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, *& nihil aliud.* Eh. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterschied zwischen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, ist das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

fenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele gar nicht gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennet auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, die der Leib von Dingen, die sich ausser ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben 19). Denn der Leib

---

18) Rerum imagines, sunt ipsæ humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch ist hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzusehen.

19) Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem.

ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen; nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann: es kann also sein Innerliches ohne Aeußerliches nicht bestehen; das ist: der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andre äußerliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn, — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtseyn der Seele aus, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele auf dieselbige Weise vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nemlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt 20). Das einzelne Ding

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol.

aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbige Ding (unum & idem), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anders als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbige Ding ist, so kann die Vortreflichkeit der Seele auch nie eine andre seyn, als die Vortreflichkeit ihres Leibes 22).

---

21) Ibidem, Schol. Pr. 21.

22) Spinoza ist über keinen Punkt mannichfaltiger und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem IIten Theile der Ethik das Scholium des XIIIten Satzes, und den XIVten Satz anmerken; aus dem IIIten Theile das höchstmerkwürdige Schol. des IIten Satzes, und den XIten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIIIten Satzes die Worte: sed mentis conatus, seu potentia in cogitando æqualis, & simul *naturâ* est cum corporis conatu, seu potentia in agendo; und dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — quia essentia mentis in

Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anders, als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objective; die Entschlüsse des Willens auf dieselbige Weise, sind nur Bestimmungen des Körpers 23).

---

hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, & nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quæ plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum præstantia, & actualis cogitandi potentia ex objecti præstantia æstimatur. Opp. Posth. pag. 160.

23) In dem schon angeführten Scholio Pr. 2dæ P. III. Eh. heißt es: Quæ omnia profectò clarè ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, & corporis determinationem simul esse naturâ, vel potius unam, eandemque rem,

Auch das Wesen der Seele ist nichts anders, als das Wesen ihres Körpers objectivè 24).

XXXV. Jedes einzelne Ding setzt andre einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen 25). Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen 26), sondern er muß auf

---

quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, & per ipsum explicatur, decretum appellamus; & quando sub extensionis attributo consideratur, & ex legibus motûs & quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Posth. p. 100.

24) *Mens nihil sub æternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub æternitatis specie concipit.* Demonstr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

25) Eth. P. I. Pr. XXXXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im Sp-

dieselbige Weise wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Be=

---

stem des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit ist, daß, ausser dem absoluten Denken, welches im Begriffe das allererste und ohne alle Vorstellung ist, jedes andre Denken sich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und seiner Beschaffenheiten beziehen muß, und in demselbigen allein gegeben werden kann, so daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden sind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da sey. Die einzelnen Dinge sind aber von Ewigkeit her da gewesen, und Gott ist vor denselben nie auf eine andre Weise da gewesen, als er noch immer vor denselben da ist, und in alle Ewigkeit vor denselben da seyn wird, nemlich blos der Natur oder dem Wesen nach.

schaffenheiten seines Wesens. **Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist.** Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie, blos eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Dasselbige gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; nemlich, sie werden von Gott auf keine andre Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andre Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind 27).

---

27) *Eth. P. II. Prop. VII.* Ideæ rerum singularium,

ſive modorum non exiſtentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum ſingularium, ſive modorum eſſentiæ formales in Dei attributis continentur.

Demonſtr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus cognitio a cognitione cauſæ dependet & eandem involvit.

Coroll. Hinc ſequitur, quod, quamdiu res ſingulares non exiſtunt, niſi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum eſſe objectivum, ſive ideæ non exiſtunt, niſi quatenus infinita Dei idea exiſtit; & ubi res ſingulares dicuntur exiſtere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; ſed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideæ etiam exiſtentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum deſideret, nullum ſane dare potero, quod rem, de quâ hic loquor, utpote unicam, adæquatè explicet; conabor tamen rem, ut fieri poteſt, illuſtrare. Nempe circulus talis eſt naturæ, ut omnium linearum

kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, in so fern derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist ausser dem gar nicht in Gott vorhanden,

---

rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se æqualia; quare in circulo infinita inter se æqualia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. & E. existere. Sane eorum etiam ideæ jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur. Opp. Posth. pag. 47.

weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor oder nach ihm 28).

---

28) *Eth. P. II. Prop.* 9. Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causâ habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus aliâ rei singularis actu existentis ideâ affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus aliâ tertiâ affectus est, & sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, & a reliquis distinctus; adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causâ habet. At non, quatenus est res absolutè cogitans; sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, & hujus etiam, quatenus alio affectus est, & sic in infinitum. Atqui ordo, & connexio idearum idem est ac ordo, & connexio causarum; ergo unius singularis ideæ alia idea, sive Deus, quatenus aliâ ideâ affectus consideratur, est causa, & hujus etiam, quatenus aliâ affectus est, & sic in infinitum. Q. E. D.

Coroll. Quicquid in singulari cujuscunque ideæ objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantùm ejusdem objecti ideam habet.

Demonstr. Quicquid in objecto cujuscunque ideæ contingit, ejus datur in Deo idea, non,

XXXIX. Alle einzelnen Dinge setzen sich, gegenseitig, einander voraus, und beziehen sich aufeinander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dies eine, weder seyn noch gedacht werden können; das heißt, sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andre Weise, da und beysammen 29).

---

quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; sed ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D.

29) Si una pars materiæ annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Opp. Posth. p. 404.

Ueber diesen wichtigen Punkt ist im Iten Theile der Ethik nachzusehen der 12te und 13te Satz, vornemlich aber das Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an L. Mayer, Opp. Posth. p. 465; der

XL. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

XLI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken.

XLII. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes, und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott, distinctivè, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbige Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend. Oder mit noch andern Worten: es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als ausser einander seyende Dinge, deren

---

nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto & parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Posth. p. 519 — 527.

* S. den Auszug aus Bruno. Beylage I.

deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transscendentalen Seyns nemlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen, und schlechterdings zu Einem werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes also, sowohl von seinem Wesen, als von allem was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle, muß das

30) Eth. P. *II.* Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 und 47ten Satze eben dieses *II*ten Theils, und mit dem 30. u. 31ten des *I*ten Theils.

unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiemit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelst derselben und dem Briefe an Hemsterhuis, glaube ich auf alles wesentliche in Ihrem Aufsatze hinlänglich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andre,

---

31) Eh. P. *II.* Pr. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. mit dem 3. und 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30. und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schließe, und daß mehrere Dinge, in dem was sie miteinander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so fern, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewißheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut.

stillschweigend übergehen darf, noch zum Beschlusse vornehmen.

Sie sagen: „Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Leßing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen, ob sie Schäkerey oder Philosophie seyn sollen . . . . . Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 24, 25 *) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die blos Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden."

In meinem Briefe steht: Leßing habe von der Weltseele gesagt: Angenommen, daß sie wäre, so könne sie, wie alle andre Seelen, nach allen möglichen Systemen, als Seele, nur Effect seyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir selbst, nicht als

*) S. 46. u. f. dieser Schrift.

eine Rede Leßings hinzu: „Auch nach dem Sy„stem des Leibnitz. Die Entelechie wird durch „den Körper (oder den Begriff des Körpers) „erst zum Geiste.“ Welches doch etwas ganz andres ist, als, die Entelechien des Leibnitz wären blos Effect des Körpers.

Dieser Anmerkung hatte ich folgende Worte von Leibnitz in meiner Kladde zur Begleitung gegeben. „Une monade en elle-même, & dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre, que par les qualités & actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions, (*c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple*), & ses appetitions, (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; *& elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.*

Ferner: Chaque monade avec un corps

particulier, fait une ſubſtance vivante. Ainſi il n'y a pas ſeulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins ſur les autres. Mais quand la monade a des organes ſi ajuſtés, que par leur moyen il y a du relief & du diſtingué dans les impreſſions qu'ils reçoivent, *& par conſéquent, dans les perceptions qui les repréſentent*, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumiere ſont concentrés & agiſſent avec plus de force); *cela peut aller jusqu'au ſentiment*, c'eſt-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, *à ſavoir, dont un certain* Echo *demeure long tems, pour ſe faire entendre dans l'occaſion; & un tel vivant eſt appellé Animal, comme ſa monade eſt appellée un ame. Et quand cette ame eſt élevée jusqu'à la raiſon, elle eſt quelque choſe de plus ſublime, & on la compte parmi les Eſprits*, comme il ſera expliqué tantôt. — (*Principes de la nature & de la grace fondés en Raiſon Nro.*

2. & 4.) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abschnitt der Theodizee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum angeführt.

Diese ganze Citation strich ich nachher, als überflüßig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überall gegründet sey, als daß blos die schneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieses, wenigstens nach einigem Besinnen, zu erkennen *).

Sie fahren in Einer Rede also fort: „So „lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die „Fahne des Glaubens, den Sie von Ihrer „Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort „gestellet seyn. Er ist völlig in dem Geiste „Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auf„legt, die Zweifel durch den Glauben nieder„zuschlagen. Der christliche Philosoph darf „sich den Zeitvertreib machen, den Naturali„sten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzu-

*) S. Ideal. u. Real. S. 146 — 155.

„schlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus
„einem Winkel in den andern locken, und sei-
„nen sichersten Griffen immer entschlüpfen.
„Meine Religion kennt keine Pflicht, derglei-
„chen Zweifel anders als durch Vernunftgrün-
„de zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewi-
„ge Wahrheiten. Ich habe also einen Grund
„mehr, Ueberzeugung zu suchen."

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen: Totum parte prius esse necesse est. — Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus

der zweyten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen *).

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder blos Empfindung noch Gedanke ist, andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit

*) S. Ideal. u. Real. Die Vorrede S. IV — VI. Das Gespräch selbst S. 22 — 25.

eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, blos durch Beschaffenheiten die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen andern Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinste *).

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen **).

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben, — mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu ei-

*) S. Ideal. u. Real. S. 33—54.

**) S. Wizenmanns Resultate S. 173—177.

ner höheren Erkenntniß sich hinaufschwinge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da seelig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben: niemand kommt zum Vater, denn durch mich: wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe *).

---

*) „Wie Gott in allem ist, so ist hinwiederum al„les in ihm. Denn das Göttliche in uns be„weget alles. Nicht die Vernunft selbst ist das „Prinzip der Vernunft; sondern etwas höhe„res: was ist aber, außer Gott, das Erkennt„niß überträfe? Tugend ist das Organ der

Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Um „das unendliche Mißverhältniß des Menschen „zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß „der Mensch einer göttlichen Natur theilhaftig „werden, und auch die Gottheit Fleisch und „Blut an sich nehmen."

Diesen praktischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder spekulativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich lo-

---

„Seele. Daher haben die Alten den Namen „der Glücklichen denen beygelegt, welche, ohne durch ihre Vernunft und ihren Willen bestimmt worden zu seyn, richtig zu Werke gegangen waren; denn sie hatten in sich ein höheres Prinzip, als Verstand und Willen." Aristot. Opp. Omn. Tom. *II.* Ethic. ad Eudemum. Lib. V*II*. Cap. 14.

ben lassen *) zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen; die Gesetze dem versunkenen Gemeingeiste und den besseren Sitten; die Pädagogik . . . . Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Fluth, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde.

Der Geist der Wahrheit sey mit Ihnen und mit mir.

Düsseldorf, den 21. April 1785.

---

*) Hier ist nur von einer solchen speculativen Vernunft die Rede, welche mehr nicht gelten und geschehen lassen will, als sie auch für sich allein mechanisch — wenigstens nachmachen kann; von einer Vernunft, welche die Folgen, Umstände und Nothbehelfe ihrer Einschränkung, für die Prinzipien der Vernunft überhaupt; Begriffe für Dinge, Worte für Begriffe hält; und „ex vi formæ" das *esse* zu bestimmen unternimmt.

Da ich Mendelssohn schon so lange hatte warten lassen, schickte ich diesmal mein Packet geradezu nach Berlin. Denselben Abend trat ich eine Reise an, und so blieb meine Freundinn, die mir ohnedem noch auf zwey Briefe Antwort schuldig war, unbenachrichtiget.

Den sechs und zwanzigsten May erhielt ich einen Brief von ihr, worin sie mir aus Mendelssohns Antwort auf die Nachricht, daß ich den ganzen März bettlägerig gewesen, folgendes mittheilte. „Eben war ich im Begriff „unsern gemeinschaftlichen Freund bitten zu „lassen, mit der Beantwortung meiner Erin„nerungen nicht zu eilen. Ich bin entschlos„sen, nach der Leipziger Messe den ersten Theil „meiner Broschüre abdrucken zu lassen. In „derselben habe ich es zwar hauptsächlich mit „dem Pantheismus zu thun; allein unseres „Briefwechsels geschieht noch keine Erwäh„nung. Dieses verspare ich mir auf den „zweyten Theil, mit dem es aber noch lange „Zeit hat. Diesen ersten Theil meiner Schrift „muß Jacobi vorher lesen, bevor er auf meine

„Erinnerungen antwortet. Grüßen Sie den „liebenswürdigen Gegner in meinem Namen."

Es war nun gerade ein Monat, daß ich meinen jüngsten Aufsatz abgeschickt — und über ein Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu liefern Mendelssohn versprochen hatte. Die Nachricht, welche mich der Mühe überheben sollte, kam also etwas spät, ohne daß ich selbst zu schnell gewesen war.

Ich hoffte noch immer auf eine Antwort von Mendelssohn. Nachdem ich vergeblich drey Monate derselben entgegen gesehen hatte, wurde ich allmählich bewogen, einen Entschluß für mich allein zu fassen; und je mehr und mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten Briefe, eine solche Darstellung des Spinozismus, wie ich sie in dem gegenwärtigen Zeitpunkte für nützlich hielt, an das Licht zu stellen.

Ich gieng also daran, meine Papiere durchzusehen, und zog aus denselben folgende kurze Sätze, um sie, als den Inbegriff meiner Be-

hauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzustellen.

I.

Spinozismus ist Atheismus *).

II.

Die Cabalistische Philosophie ist, als Philosophie, nichts anders, als unentwickelter, oder neu verworrener Spinozismus **).

---

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gotteslängner zu erklären. Gerade deswegen scheint mir der Erweis nicht überflüßig, daß die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerey, und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entschiedene Gotteslängner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen; die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen. (A. d. e. A.) s. Beylage *IV*.

**) S. *Opuscula Philosophica*, quibus continentur *Principia Philosophiæ Antiquissimæ &*

III.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück *).

IV.

Recentissimæ; ac *Philosophia Vulgaris Refutata* &c. und *Elucidarius Cabalisticus*, sive Reconditæ Hebræorum *Philosophiæ* Brevis & Succincta *Recensio*. Epitamatore *Joh. Georgio Wachtero*. Romæ. 1706.

*) S. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 169 — 183. und die Stellen der Kritik der reinen Vernunft, auf welche dort zurückgewiesen wird. Der von Kant geführte Beweis ist allgemein; und ob er gleich in der Kritik der practischen Vernunft zum Behuf der Kantischen besondern Grundsätze geführt wird; so wird er doch nicht aus denselben geführt. Dasselbe gilt von Rehbergs Erläuterung (D. Merkur 1788. Nr. 9.), auf die ich auch nur in so fern, und allein in Beziehung auf meinen Satz verweise. Ich berufe mich auf diese Männer blos wegen der Art und Weise wie meinem Satze widersprochen worden ist; denn wem die in meinem

IV.

Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus *).

V.

Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren **); und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Principium Offenbarung ist ***).

---

nem Buche selbst so mannichfaltig geführten Beweise nicht einleuchten, den werden die Kantischen und Rehbergischen eben so wenig überzeugen.

*) S. Beylage VII.

**) Denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen.

***) S. S. 215 - 217. dieser Schrift, nebst denen Stellen aus dem Gespräche über Idealismus und Realismus, auf welche dort verwiesen wird. — Herr Rehberg sagt in seinem Buch über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, S. 15: „Alle metaphysische Systeme sind nur Er„klärungen der Erscheinungen, die uns die Er„fahrung kennen lehrt." — In seiner bey mei-

nem dritten Satze angeführten Erläuterung einiger Schwierigkeiten der natürlichen Theologie, leitet er, aus der Ordnung, die wir in der erscheinenden Welt bemerken, die Voraussetzung einer verständigen Ursache auf eine Weise her, welche mit meiner Art das Daseyn einer höchsten objectiven Vernunft herzuleiten, einige Aehnlichkeit zu haben scheint. Ich sagte in meinen Betrachtungen über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist (D. Mus. Jan. 1788. S. 162.): „Die menschliche Vernunft ist in ih„rer Wirklichkeit nichts anders und nichts mehr, „als ein Widerschein und lebendiger Abdruck „der Natur und ihres Urhebers, in uns, als „wirksamen, in ihrer Ordnung mit„begriffenen Theilen der Natur. „Wir besitzen sie nicht als ein Eigenthum, son„dern nur Lehnsweise, wie unser Leben, unser „persönliches Bewußtseyn, unsere ganze Exi„stenz; und werden hieran jeden Abend, wenn „uns der Schlaf überfällt, und wir in den Vor„höfen des Todes ausruhen, erinnert. Brächten „wir das vernünftige Denken aus uns selbst al„lein hervor, so könnten weder Träume noch „Fieberphantasien, da die denkende Kraft dabey „dieselbe bleibt, und nur andre Gegenstände in

„einem mehr willkührlichen Zusammenhange uns
„vorgeführt werden, unser vernünftiges Den-
„ken in ein unvernünftiges verwandeln." —
Schon Heraklit dachte etwas ähnliches, wenn
er lehrte (Meiners Gesch. d. W. I. S. 625):
„Unsere Sinne seyen gleichsam die Thüren oder
„Oefnungen, wodurch die unserer Seele ver-
„wandte Materie in uns eindringe, oder einge-
„zogen werde, und sich alsdann mit ihr ver-
„mische. Wir hätten daher nur Verstand und
„Erinnerungskraft, so lange während des Wa-
„chens die Sinne geöfnet wären, und die Ver-
„bindung der Seele mit der vernünftigen, in
„sie einströmenden Natur ungestört bliebe: wir
„verlören hingegen beyde, wenn durch den
„Schlaf diese Gemeinschaft aufgehoben, und
„die Seelenöfnungen geschlossen würden." —
Dieser Gedanke Heraklits bleibt natürlich hier
bey Seite; aber auch von dem meinigen ist wohl
Herrn Rehbergs Gedanke wesentlich verschieden,
welches aus der von ihm beygefügten Note und
der zugestandenen Behauptung erhellet, daß
die sinnliche Welt keine Wirkung
der göttlichen Vernunft sey. Da aber
unser Weltweise in seiner Erläuterung aus-
führlicher zeigt, was er schon in seiner Recension
der Kritik der pr. Vernunft (Allg. Lit. Z. 1788.

No. 188. b. S. 336) ins Licht gesetzt hatte: nehmlich daß die Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit eine unbegreifliche Verbindung, und die Frage von dem letzten Grunde zweyer verschiedenen Dinge in Einem eine unauflösliche Frage sey, „indem zur Construction eines „Begriffes immer ein von der Vernunft (wel„che nur die Form der Erkenntniß ist) verschie„denes (materielles) Substratum gehöre, des„sen Verbindung mit dem Vernunftgesetze we„der aus diesem noch aus jenem erhelle;" — überhaupt aber die Gesetze des Verstandes, welcher, in Rücksicht auf den Inhalt der Begriffe, der Sinnlichkeit unterworfen ist, sich nur in der Anwendung auf Erscheinungen offenbaren, „und ein Selbstbewußtseyn als reiner „Vernunft nirgends im Menschen existiert:" so wird eben dieser Weltweise, und diejenigen, welche in der Speculation gleiche Grundsätze haben, es wenigstens verzeihlich finden müssen, wenn ich behaupte: es liege allen Erweisen etwas, sowohl der Materie als der Form nach gerade zu Offenbartes, woraus und worüber sie entstehen, als ihr Princip zum Grunde.

und Wirksamkeit, ist Glaube *).

---

*) S. die vorhergehende Note, und die Citate, worauf zu Anfang derselben verwiesen wird. — Ich hatte hier in der ersten Ausgabe eine Stelle von Lavater eingerückt, welche großen Anstoß gegeben hat; ich vertausche sie deswegen hier gegen eine von einem ganz unverdächtigen Manne.

Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit
An sciri possit, quoniam nil sciri fatetur.
Hunc igitur contra mittam contendere causam,
Qui capite ipse suo instituit vestigia retro.
Et tamen hoc quoque uti concedam scire: at id ipsum
Quæram, cùm in rebus veri nil viderit antè,
Unde sciat, quid sit scire, & nescire vicissim;
Notitiam veri quæ res, falsique creârit;
Et dubium certo quæ res differre probârit.

Invenies primis ab sensibus esse creatam
Notitiam veri, neque sensus posse refelli;
Nam majore fide debet reperier illud,
Sponte suâ veris quod possit vincerè falsa.
Quid majore fide porrò, quam sensus haberi
Debet? an ab sensu falso ratio orta valebit
Dicere eos contra, quæ tota ab sensibus orta est?
Qui nisi sint veri, ratio quoque falsa fit omnis.

Tit. Lucretii de Rer. Nat. Lib. IV.

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Juni von dem Werke, welches Mendelssohn beschäftigte, geschrieben, und den Titel angegeben: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes.

Nun ertheilte mir eben dieser Freund *) die Nachricht: Mendelssohns Morgengedanken (wäre ihm versichert worden) hätten die Presse wirklich schon verlassen.

Bald darauf erhielt ich von Mendelssohn, offen unter einem leeren Umschlag unserer gemeinschaftlichen Freundinn, folgenden Brief.

Berlin, den 21ten Juli 1785.

Vergeben Sie, theuerster Herr Jacobi, daß ich Ihre beyden wichtigen Aufsätze, den französischen an Hemsterhuis, und den deutschen an mich,

*) Der seelige Hamann, aus Königsberg.

noch unbeantwortet lasse. Emilie und . . . sind meine Zeugen, daß ich, nach Maaßgabe meiner jetzigen Schwäche, in unserer Streitsache nicht müßig gewesen, und wenn Ein . . . meine Arbeit nicht ganz verwirft; so wird der nächste Meßkatalogus ihr Zeugniß bestätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meinung zu überführen. Ich kann mir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muß, daß mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sind. Aber den Statum Controversiæ hoffe ich in der nächstens Ihrer Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift fest zu setzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens wird es sich zeigen, woran es liege, daß mir manches so schlechterdings unverständlich vorkomme, und sich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet sind.

Und nun noch eine Bitte. Ich bin ein schlechter Aktensammler, und habe die Abschrift von meinen Erinnerungen, die ich irgend-

wo aufbewahrt zu haben, mir sicher bewußt bin, unter den Papieren verloren. Schon einige Wochen suche ich sie vergebens, und das Suchen verlorner Papiere ist überhaupt eine gar unlustige Arbeit. Vielleicht haben Sie diese zur Hand und können mir ohne Beschwerlichkeit eine Abschrift davon zukommen lassen. Sie würden mich dadurch sehr verbinden; denn ich bin Willens nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beyden Aufsätze nochmals mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung durchzulesen. Hierzu aber gehören nothwendig die Erinnerungen, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist. Leben Sie wohl, theuerster Mann! und lieben Sie mich.

Moses Mendelssohn.

Eine vorräthige Abschrift der Erinnerungen setzte mich in Stand, Mendelssohn auf der Stelle zu antworten, und sein Verlangen zu befriedigen.

Es bedurfte nun keiner Ueberlegung mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein

Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Meßkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser Schrift einen *Statum Controversiæ* festzusetzen: so konnte ich, wie ungemessen auch mein Vertrauen in die Rechtschaffenheit und in die edlen Gesinnungen meines Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, „den Streit „gehörig einzuleiten, und öffentlich zu zei„gen, woran es liege, daß ihm manches „(in meinen Aufsätzen) schlechterdings un„verständlich sey, und sich seinen Blicken „immer mehr entziehe, je mehr Erläu„terungen ich ihm zu geben be„müht sey."

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein Status Controversiæ festgesetzt würde, wo es mir anheim fällt, den Advocatum diaboli gewissermaßen vorzustellen, wenn man nicht

zugleich die ganze Veranlassung des Streits, welcher eingeleitet werden sollte, bekannt machte. Es war höchst wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verstande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von spekulativer Philosophie gegen spekulative Philosophie, oder richtiger, von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem sprüchwörtlichen Sinne nach: in fugam vacui.

Ich kehre zu den vorhin aufgestellten Sätzen zurück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keineswegeś gemeint bin, sie als Theses anzuschlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anstatt ihn blos zu stellen, und mit Hohn zu strafen diesen Mangel, der dich ärgert: hilf ihm ab durch

Gabe! Durch Gabe wirst du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweisen. Wahrheit ist Klarheit *), und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmöglich ist, daß einem Blinden, so lange er blind ist, durch irgend eine Kunst Gegenstände sichtbar werden: so ist es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender beym Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fodern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen löschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, so wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder seine eigene enge Woh-

---

*) In soweit bin ich ein Cartesianer, wo andere nicht mehr Cartesianer sind. (S. die Vorrede zu dieser Schrift.)

nung, auch um Mittag, wie die Nacht so dunkel machen. In sein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen: aber keine Helle wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn sie auch vergänglich fortdauert, macht sie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo sich ein fauler Boden über weite Gegenden erstreckt, da wehren die aufsteigenden trägen und kalten Dünste der Sonne; so daß nun der Boden immer schlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künstliches Feuer, schweres Geschoß mögen dieß Gewölke, diesen Nebel wohl an dieser oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln: nicht sie aus dem Wege schaffen, sie vertilgen. Geht aber eine Verbesserung des Bodens vor sich: dann verschwinden sie von selbst.

Der gegenwärtigen Schrift sollen Gespräche folgen, in denen ich manches, was hier un-

ausgeführt geblieben ist, weiter ausführen; vornehmlich aber meine eigenen Grundsätze mehr entwickeln, und in eine mannichfaltigere Vergleichung stellen werde *). Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, & la raiſon confond les Dogmatiſtes. — Nous avons une impuiſſance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. *Nous avons une idée de la verité, invincible à tout le Pyrrhoniſme* **). Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung ***).

---

*) Dieses Versprechen halte ich durch die Gespräche über Idealismus und Realismus, und die gegenwärtige Ausgabe für getilgt.

**) Penſées de Paſcal Art. XXI.

***) Selbst die Mathematik muß die gerade Linie begrenzt und nach Willkühr verlängert, und den Zirkel von jeder Größe postulieren, ehe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punkt und Fläche sind vom Körper abstrahiert (s.

Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch

---

Simsons Euklid, die erste Note), dessen Vorstellung sie also voraussetzt, und außerdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construction des Zirkels, überhaupt einer Figur, nicht gedenken läßt. Daß nachher zu der Bildung blos identischer Sätze keine Erfahrung mehr nöthig sey, versteht sich von selbst, weil Identität, rein gefaßt, ein durchaus subjectiver Begriff ist. Dem Gegenstande außer dem Verstande kann das adjective Prädikat derselbe nicht zukommen, sondern er ist substantive blos der er ist. Daß aber identische Sätze absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen müssen, ist eben so klar als ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung. In diesem Felde hat sich die Splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch Abstraction und Sprache vorzüglich gezeigt, und eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen lassen, deren Möglichkeit man vollkommen begreift, wenn man den Functionen der Sprache bey unseren Vernunftschlüßen auf den Grund gekommen ist. Etwas mehr hierüber habe ich in der siebenten Beylage, und auch

unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen. Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und sich organisiren *). Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfienge, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne — und besser!

Als Spertias und Bulis aus Sparta freywillig nach Susa wie in ihren Tod giengen, ka-

---

sonst noch hie und da zerstreut in diesem Werke gesagt. Aber es erfordert diese Materie eine eigene ausführliche Abhandlung.

*) S. Beylage *VIII.*

men sie zum Hydarnes, der ein Perser, und über die am Meer in Asien wohnenden Völker gesetzt war. Dieser bot ihnen Geschenke, bewirthete sie, und wollte sie bereden, Freunde seines Königs, und so groß und glücklich wie er selbst zu werden. Dein Rath, sagten die Männer, ist nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Hättest du das Glück gekostet, welches wir geniessen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben *).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes diese Schwärmer; und wer von unseren Zeitgenossen wird sie nicht mit ihm verlachen? Gesetzt aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten sie dann nicht im Besitze einer Wahrheit seyn, die uns mangelt? Und würden wir nicht aufhören, sie zu verlachen, wenn wir eben diese Wahrheit inne würden?

Spertias und Bulis sagten nicht zu Hydarnes:

*) Geschichte des Herodotus, im 7. B. c. 129.

nes: du bist ein Thor, ein Mann von schwachem Geiste: sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen; im Gegentheil erklärten sie, wie sich dieses nicht thun ließe.

Sie wurden nicht viel deutlicher beym Xerxes selbst, vor dem sie nicht niederfallen wollten, und der sie nicht tödten ließ, sondern sie auch bereden wollte, seine Freunde, und so glücklich wie er selbst zu werden. „Wie könnten wir (sagten die Männer) hier leben; „unser Land, unsere Gesetze verlassen, und „solche Menschen, daß wir, um für sie zu „sterben, freywillig eine so weite Reise unternommen haben *).“

Spertias und Bulis mochten leicht weniger

*) Comment pourrions nous viure icy, en abandonnant noſtre païs, noz loix; & de tels hommes, que pour mourrir pour eulx nous auons volontairement entrepris vn ſi loingtain voyage? — *Plutarque* dans les *Dicts Notables des Lacedæmoniens*. Traduct. d'*Amiot*. Paris. 1574.

Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perser. Sie beriefen sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war blos Geschichte.

Und kann lebendige Philosophie je etwas anders als Geschichte seyn? Wie die Gegenstände, so die Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so die Neigungen und Leidenschaften; wie die Neigungen und Leidenschaften, so die Handlungen; wie die Handlungen, so die Grundsätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen allgemeinen Eingang verschafft? Nichts anders, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte. Es kam aus dem Herzen, was sie sagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum, „sagt Epictet, haben Euch die Idioten in ihrer „Gewalt, und führen Euch herum wie sie

„wollen; warum sind sie stärker als ihr?
„Weil sie, so elend und nichtswürdig ihr Ge-
„schwätz ist, doch immer nach ihren wirklichen
„Begriffen und Grundsätzen reden; euch hin-
„gegen die schönen Sachen, die ihr vorbringt,
„blos von den Lippen gehen: Darum haben
„eure Reden weder Kraft noch Leben, und es
„ist zum Hochjähnen, wenn man eure Ermah-
„nungen hört, und die armselige Tugend, da-
„von ihr in die Länge und in die Quer immer
„schwatzet. Daher kommt es, daß die Idioten
„euer meister werden. Denn was von Her-
„zen geht, und was man als einen Grundsatz
„hegt, das hat allemal eine Stärke, die unü-
„berwindlich ist . . . Was ihr etwa in der
„Schule aufzeichnet, wird wie Wachs an der
„Sonne täglich wieder zerschmelzen *)."

Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Aus vergangener Geschichte philosophiren wir nur schlecht,

*) Epictets Reden, 3. B. 16. Rede. Uebers. von J. G. Schultheß.

wenn sie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverläßigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile untereinander vergleichen, ordnen, auf die einfachsten Grundsätze zurückführen, die Richtigkeit dieser Grundsätze immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirksamer machen. Und auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, eben so auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters, in ihrem Fortgange darstellt.

Wenn dieses wahr ist, so folgt: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republick, aus der damals ein=

reißenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgerey der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter; sondern diese Dichter vielmehr jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgerey auf die Rechnung kämen. Hiemit bin ich aber keinesweges in Abrede, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Menschen, wo denn der eine mehr, der andre weniger zu ihrem Fortgange beyträgt.

Wie die lebendige Philosophie, oder die Denkungsart eines Volkes, sich aus seiner Geschichte, oder Lebensweise ergiebt; so ergiebt sich seine Geschichte oder Lebensweise aus seinem Ursprunge, aus hervorgegangenen Anstalten und Gesetzen.

Alle Geschichte geht in Unterricht und Ge-

setze vorwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreibt sich von ihnen her. Nicht von Vernunftgesetzen oder rührenden Ermahnungen; sondern von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienst und Befehl.

Wenn die ersten Menschen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne foramen ovale, und ohne Nabelschnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen sind, als sie jetzt aus Mutterleibe gebohren werden: so mußte Etwas sich ihrer annehmen. Das Ohngefähr? Oder, Was?

Alle sagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott sich ihrer angenommen; und noch ehe denn sie waren.

Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren Theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott.

Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gesinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte. Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feste Glaube an ein höheres Ansehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann: da sank jede Tugend, da brach das Laster durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verstand.

Und bey keinem Volke hat dieser Glaube nachgelassen, als nachdem es sich von Leidenschaft bethören ließ, die kein Gebot hat, und den Geist in Ketten legt, so daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und selbst wußte, was gut und böse sey.

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehn, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den

Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam, so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben, allmählig in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand beym Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben.

— — Silber und Gold erspäht der Mensch
bringt Erz aus der Erden und die Nacht
ans Licht,

aber wo findet er Weisheit?
wo ist Verstandes Ort?
Im Lande der Lebenden ist sie nicht;
der Abgrund spricht: sie ist nicht in mir!
und das Meer schallt wieder: ist nicht in mir! —
Woher kommt Weisheit dann?
wo wohnt der Verstand?
verholen den Augen der Lebenden
verborgen den Vögeln des Himmels!
Höll' und der Tod antworten:
wir hörten von fern ihr Gerücht.
Gott weist den Weg ihr und weiß wo sie wohnt.
Er schaut die Enden der Erden
Er schaut, was unter dem Himmel —
Und als er den Wind wog
und als er das Meer maß
und gab Gesetze dem Regen
und Donner und Blitzen den Weg;
da sah er sie und zählte sie
und forschte sie tief und bestimmte sie,
und sprach zum Menschen: dir ist die Furcht des Herrn Weisheit
und meiden das Böse, das ist Verstand.

Aber wer ist der Herr, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt? — Ist er der erste der beste, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind bist! Aber bist du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt?

Ich will nicht in dich dringen, und dir Geständnisse abnöthigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere siehet: denn das ist der Dienst der Ehre, daß wir seyn was wir scheinen; kein angenommenes Gesetz willkührlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: WAHRHEIT!

So gehe hin, und gehorche deinem Unbekannten Gotte treu und ganz. Scheine über=

all was du bist, und sey überall was du scheinst. Aber hüte dich, daß keine Tücke unterlaufe, denn dein Gott sieht das Inwendige; das ist sein Wesen, seine Kraft. Und wenn er denn nicht bald dir seinen Namen kund thut, du nicht bald erfährst, wer der Herr ist, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt: so nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willst!

„Wir haben einen Freund in uns — ein
„zartes Heiligthum in unserer Seele, wo die
„Stimme und Absicht Gottes lange Zeit sehr
„hell und klar wiedertönet. Die Alten nann-
„ten sie den Dämon, den guten Genius des
„Menschen, dem sie mit so vieler Jugendliebe
„huldigten, mit so vieler Ehrfurcht folgten.
„Christus begreifts unter dem klaren Auge,
„das des Lebens Licht ist und den ganzen Leib
„licht macht. David bittet darum, als um
„den guten, freudigen Lebensgeist, der ihn
„auf rechter ebener Bahn führe u. s. Mögen
„wirs nun Gewissen, innern Sinn, Ver-

„nunft, den λογον in uns nennen, oder wie
„wir wollen; genug, es spricht laut und deut=
„lich, zumal in der Jugend, ehe es durch
„wilde Stimmen von aussen und innen, durch
„das Gebrause der Leidenschaft, und das Ge=
„schwätz einer klügelnden Unvernunft allmäh=
„lig geschweigt oder irre gemacht wird. We=
„he dem, bey dem es so stumm und irre ge=
„macht ward! insonderheit dem Jünglinge und
„Kinde! Er wird allmählig ohne Gott in der
„Welt, geht wie ein irres Schaaf umher,
„ohne gesunden moralischen Sinn, ohne das
„Θειον in Einer Sache des Lebens an sich und
„andern zu fühlen. Nur so viel haben wir
„von Gott und seiner Vorsehung, als wir bey=
„de lebendig erkennen, im Einzelnen und
„Allgemeinen. Je mehr wir es (ohne
„Schwärmerey und Seelenkälte) thätig erse=
„hen, wie und wozu er mit uns handle? desto
„mehr ist er Unser, unser allein. Laß nun
„einen Schwätzer und Zweifler dagegen sagen,
„was er will: Erfahrung geht über Ge=
„schwätz und Zweifel *)."

*) Briefe, das Studium der Theologie betr. 3ter Theil. S. 89. 90.

Noch einmal: der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.

Daß alles was geschieht, jede Veränderung und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müsse, ist eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei; dann gewißlich hier. Und so irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeusserliches mit Innerlichem verwechseln, Form für Sache, Schein für Wesen halten mag: so weiß er doch von beydem, und irrt nicht in der Sache selbst. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeusserliches aner-

kennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheissungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermaßen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein Geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es

war alles gut. „Wahrer und faßlicher,“ sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, „konnte diese „Handlung unserer Vernunft nicht gemacht „werden. Denn dieß ist der einzige Grund, „worin die Vernunft ihre Beruhigung findet: „der Allmächtige wollte und es ward. „Zugleich ist dieß die Grenze aller Philosophie; „die Grenze, wo auch Newton ehrerbietig ste„hen blieb; und der Philosoph dem es zu klein „däucht, bey diesem göttlichen Willen stehen „zu bleiben, sondern hierüber hinaus von Ur„sache zu Ursache ins Unendliche fortzugehen, „und selber Welten zu bauen sich vermißt, der „wird sich in ewigen Finsternissen verirren, „wo er endlich den Schöpfer selbst verlieren „wird.“

Dies ist die Herrlichkeit des Herrn, das Antlitz Gottes, wohin ein sterbliches Auge nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner Güte läßt er sich zu uns herab, mit seiner Gnade wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig, und er spricht mit ihm — dem er Othem gab aus seinem Munde — durch Gefühle seines eigenen Lebens, seiner eigenen See-

ligkeit . . . O, daß ich stark und schnell wäre ihn zu laufen, den Einzigen herrlichen Weg der Gottes Liebe, der Gottes Seeligkeit!

Laß mich zum Beschlusse — auf die Gefahr einer der Deinigen genannt, und ein treuer Mensch gescholten zu werden; — laß mich, thörichter Lavater, mein Werk mit einem Wort aus Deinem frommen aufrichtigen Munde segnen und versiegeln.

„Ich bin in die Welt gekommen, „der Wahrheit Zeugniß zu geben. „Siehe da deinen großen Beruf, Mensch! du „allein Wahrheitfähiges königliches Erdenge„schöpf! Jeder Sterbliche sieht einen Theil „der alles erfreuenden Wahrheit, und sieht „ihn auf eine besondere Weise, wie ihn kein „anderer Sterblicher sehen kann. Jedem er„scheint das Universum durch ein eigenes Me„dium. Zeugen, wie uns, in unserm Ge„sichtspuncte, die Dinge vorkommen, heißt „königlich denken und handeln. Das ist, „Menschenberuf und Menschenwürde! Durch

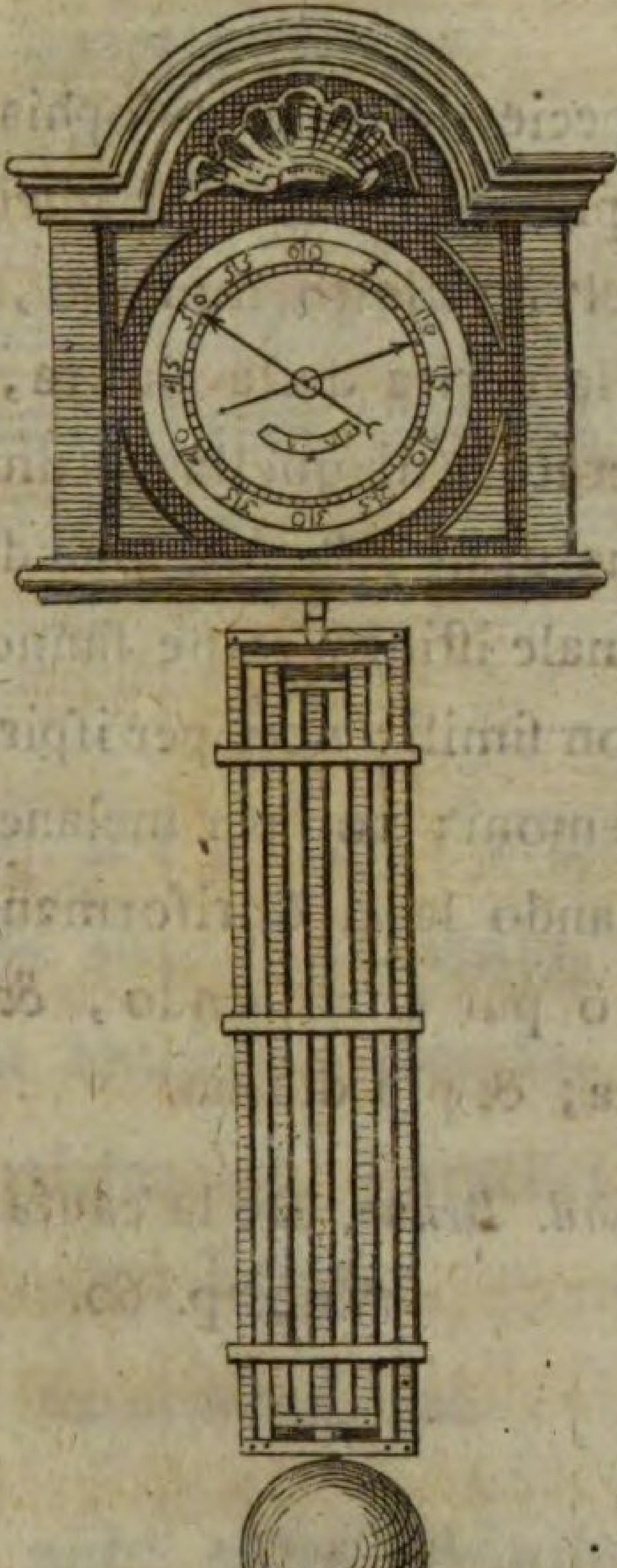
dies

„ dies redliche Zeugniß wirst du am meisten auf
„ die Menschheit wirken; die dir ähnlichsten am
„ kräftigsten anziehen und unter sich vereini=
„ gen — die dir unähnlichen von dir scheiden,
„ entfernen und unter sich wider dich selbst und
„ wider alle deines gleichen vereinigen — mit=
„ hin dem unerkannten großen, ersten und
„ letzten Zwecke der Schöpfung und der Fürse=
„ hung, höchstmögliche Vereinigung alles
„ Vereinbaren, kräftig beförderlich seyn.....

„ Wer alles so siehet, wie's sich ihm dar=
„ stellt; nichts anders sehen will, als es sich
„ ihm darstellt; wer die Wahrheit, alles gute,
„ was sich ihm zeigt, auf sich frey wirken
„ läßt, ohne laut oder leise, öffentlich oder
„ heimlich, unmittelbar oder mittelbar demsel=
„ ben entgegen zu wirken — Wer sich gegen
„ die Wahrheit blos paßif verhält — Ihr we=
„ der offensif noch defensif widersteht — Wer
„ nichts will, als was Sie will — Sie die
„ Wahrheit, die wahre Natur der Dinge —
„ Und ihr Verhältniß zu uns — Sie die alles
„ erleuchtende Vernunft aller Vernunft —
„ Wer nicht aus Eigensinn, oder Eigenliebe,

„nicht aus Hastigkeit, nicht aus Trägheit,
„nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriecherey — abspricht eh' er Sie gehört hat — „Wer nie vor reifer, ruhiger, leidenschaftloser Ueberlegung urtheilt; auch wenn er geurtheilt hat, für alle Zurechtweisung ein offenes, hörendes Ohr, ein lenksames Herz hat — Wer sich der Wahrheit freut, wo und wann und wie und bey wem, und durch wen er sie immer finden mag — sich nicht berühren läßt vom Irrthum im Munde des Herzensfreundes — Die Wahrheit mit offenen Armen von den Lippen des Todfeindes heraushebt und an sein Herz drückt — Wer allenthalben Ueberzeugung hochhält, nie wider, nie ohne Ueberzeugung handelt, urtheilt, spricht — Der ist der redliche Rechtschaffene; eine Ehre der Menschheit — Er ist aus der Wahrheit. Christus würd' ihn einen Sohn der Wahrheit nennen."

Beylagen.



Solem dicere falsum audet.

Leibnit:

Del. M. Seyffer, Goettingae.

Trá le ſpecie della philoſophia, quella é la meglor che piu comoda & altamente effettua la perfettion del' intelletto humano, & é piu coriſpondente alla uerita della natura, & quanto ſia poſſibile coperatori di quella, ó diuinando (dico per ordine naturale, & raggione di uiciſſitudine; non per animale iſtinto come fanno le beſtie, & qué che gli ſon ſimili: non per iſpiratione di buoni, ó mali demoni; non per melancolico entuſiaſmo) ó ordinando leggi & riformando coſtumi, ó medicando, ó pur conoſcendo, & uiuendo una uita piu beata, & piu diuina.

Giord. Bruno. De la cauſa, principio & Vnó. p. 60.

Beylage I.

Auszug
aus Jordan Bruno von Nola
Von der Ursache, dem Prinzip und dem
Einen *).

I.

Von der Ursache,
in wie fern sie von dem Prinzip verschieden
und mit demselben einerley ist.
Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache.

Alles, was nicht erstes Prinzip und erste Ursache ist, hat ein Prinzip und eine Ursache.

So unläugbar dieser Satz, und so groß die Aussicht auf Erkenntniß von Ursachen und Prinzipien ist, welche wir durch ihn erhalten: so

*) S. die Vorrede.

gewiß ist es dennoch, daß wir kaum die nächste Ursache und das nächste Prinzip der Wirkungen, welche wir wahrnehmen, zu ergründen fähig sind, und in ihnen von der Ersten Ursache und dem Ersten Prinzip nur mit äusserster Mühe Etwas, das man eine zurückgelassene Spur nennen könnte, entdecken.

Wissen wir nur, was wir unter einer ersten Ursache, einem ersten Prinzip verstehen? — Was wollen wir überhaupt mit diesen zwey Benennungen? Haben sie im Grunde nur einerley, oder eine verschiedene Bedeutung? Und ist das letzte; wo liegt der Unterschied?

Daß wirklich ein Unterschied vorhanden sey, entdeckt sich bald, obgleich die Verwechslung beyder Ausdrücke häufig geschieht. Prinzip ist der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns; Ursache, der äusserliche Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegenwärtigen Daseyns. Das Prinzip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Verstande

sagt man, daß Materie und Form sich miteinander vereinigen, und sich gegenseitig unterstützen. Die Ursache hingegen ist ausser der Wirkung, und bestimmt das äusserliche Daseyn der Dinge, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zweck.

Nachdem wir den Unterschied zwischen Ursache und Prinzip festgesetzt haben, müssen wir in Absicht dieser Begriffe selbst das Nähere zu bestimmen suchen.

Was verstehen wir unter einer ersten wirkenden Ursache; was unter der mit ihr unzertrennlich verknüpften Formalen; was endlich unter der Endursache, welche die wirkende in Bewegung setzt?

Was die wirkende Ursache betrifft, so weiß ich von keinem andern allgemein und wirklich thätigen, das ist physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine

Form des Weltalls zu erkennen giebt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt; sie erleuchtet das Universum; weiset die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll; und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zu der Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoräer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeister der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchschaut, um den Dingen von innen und von aussen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen; Empedokles, den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand alle Formen zuletzt unmittelbar hervorgehen. Mir erscheint er als ein innerlicher Künstler, weil

er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samkorns sendet er die Sprosse hervor; aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamm; aus dem Stamme zur Wurzel. — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem.

Diese lebendigen Werke: sollten sie hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beydes schon erfodern? — Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben seyn; Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich, und in Allem alles wirket.

Wir haben aber dreyerley Verstand zu unterscheiden. Den Göttlichen, welcher alles ist; — den Verstand des Weltalls, welcher alles hervorbringt; — den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Zwey Extreme; und in der Mitte die wahre wirkende, sowohl äusserliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Ich sage äusserliche und innerliche Ursache. Aeusserliche, weil sie als efficiente Ursache nicht zu den zusammengesetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als ausser ihnen betrachtet werden muß. Innerliche, weil sie weder an noch ausser der Materie geschäftig, sondern durchaus nur von innen thätig ist.

Ich gehe zu der mit der wirkenden oder efficienten Ursache verknüpften formalen über, welche von dem idealen Grunde, oder der Endursache nicht wohl getrennt werden kann. Denn eine jede Handlung, welche mit und durch Verstand geschehen soll, setzt ein Vorhaben zum Voraus, dem eine Hinsicht auf Etwas zum Grunde liegt. Dieses Etwas ist

aber nichts anders, als die Form derjenigen Sache, welche zu Stande kommen soll. In jenem Verstande also, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde, früher schon vorhanden seyn. Eine zwiefache Form muß daher durchaus angenommen werden; einmal diejenige, welche Ursache, aber noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache ist; alsdenn die andere, welche den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universum, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen; und in diesem Zwecke gefällt und ergötzt sich der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meinung des Empedokles gewesen zu seyn scheint. Ich füge noch hinzu, daß wie die wirkende Ursache

im Universum allgemein; in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist: dasselbige in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde.

Da ich von dem Verstande, als einer Eigenschaft der Weltseele, gezeigt habe, er sey der nächste und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge; so ist damit zugleich bewiesen, daß Form und wirkende Ursache nicht zwey voneinander eigentlich verschiedene Dinge, sondern gewissermaaßen dieselbigen sind: eine Einsicht, welche uns der Erkenntniß der Prinzipien, als des innersten Grundes der Dinge, schon um vieles näher führt.

Hier müssen wir nun gleich eine Frage, welche aus der behaupteten Identität der wirkenden und formellen Ursache entsteht, zu beantworten suchen; diese nehmlich: wie ist es möglich, daß ein und dasselbige Wesen, nehmlich die Weltseele, zugleich innerlicher und äusserlicher Grund, Prinzip und Ursache seyn könne?

Eine Vergleichung wird uns zu der Auflösung verhelfen. Wie ein Bootsmann in seinem Schiffe, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in so fern er mit seinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber in so fern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In so fern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nehmlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In so fern sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet, und ihre wechselnden Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Prinzip betrachtet werden, sondern sie ist Ursache.

Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges seine Form ist, so braucht man sich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um bey der Identität der wirkenden, formellen und idealen Ur-

sache keine Schwierigkeit zu finden. Aber wir haben, ich weiß nicht was für eine Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Wesen anzusehen; da wir uns doch eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben so wenig, als etwas überhaupt ohne Form gedenken können. Bilden kann allein der Geist. Dinge der Kunst, die nur mittelbare Wirkungen des Geistes sind, für lebendige Formen auszugeben, wäre freylich abgeschmackt und lächerlich. Mein Tisch ist als Tisch, meine Kleidung als Kleidung nicht belebt; da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, das nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schicklichen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, folgt noch keinesweges, daß alles was ist, eine thierische Natur oder ein lebendiges Wesen sey.

Nicht alle Dinge, welche Seele haben, sind darum, was wir beseelte Wesen nennen. Aber alle besitzen der Substanz nach Seele und Leben; nur sind nicht alle im wirklichen Genuß des Lebens und der Anwendung der Seele *).

---

*) Da mehrere Stellen dieses Auszuges bey dem Leser den Verdacht erregen könnten, ich hätte meinem Autor, wenn auch nicht geradezu Begriffe untergeschoben, wenigstens die seinigen auf eine Art entwickelt, gestellt oder ausgedrückt, welche nicht die Art und Weise seines Verstandes wäre; und da gerade dieser Absatz mir als eine solche Stelle auffällt: so will ich hier die Urkunde der zweyten Hälfte einrücken. Leser, welche der Italiänischen Sprache kundig sind, erhalten damit zugleich ein Beyspiel von der Manier des Bruno.

Dicsono: Mi par udir cosa molto nova: volete forse che non solo la forma del' universo ma tutte quante le forme di cose naturali siano anima? *Theophilo:* Si. *Dicsono:* Sono dumque tutte le cose animate? *Theophilo:* Si. *Dicsono:* Hor chi vi accordara questo? *Theophilo:* Hor chi potrà riprovarlo con raggione? *Dicsono:* E' comune senso che non tutte le cose vivono. *Theophilo:* Il senso

Ich werde auf diese Materie zurückkommen, und dann ausführlicher von dem Verstande, dem

---

più comune non è il più vero. *Dicsono:* Credo facilmente che questo si può difendere. Ma non bastarà a far una cosa vera per che la si possa difendere: atteso che bisogna che si possa ancho provare. *Theophilo:* Questo non è difficile. Non son de philosophi che dicono il mondo essere animato? *Dicsono:* Son certo molti, & quelli principalissimi. *Theophilo:* Hor perche gli medesimi non diranno le parti tutte del monde essere animate? *Dicsono:* Lo dicono certo, ma de le parti principali & quelle che son vere parti del mondo: atteso che non in minor raggione voglono l'anima essere tutta in tutto il mondo, & tutta in qualsivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi sensibili, é tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali pensate voi che non siano parti del mondo vere? *Dicsono:* Quelle che non son primi corpi come dicono i' Peripatetici, la terra con le acqui & altre parti, le quali, secondo il vostro dire, constituiscono l'animale intiero, la luna, il sole, & altri corpi; oltre questi principali animali son quei che non sono primere parti del' universo,

dem Geiste, der Seele, dem Leben reden; dem Leben, welches alles durchdringt, in allem ist,

---

ſo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la ſenſitiva, altre la intellettiva. *Theophilo:* Hor ſe l'anima per queſto che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che ſia ne le parti de le parti? *Dicſono:* Voglo, ma ne le parti de le parti de le coſe animate. *Theophilo:* Hor quali ſon queſte coſe che non ſono animate, ó non ſon parte di coſe animate? *Dicſono:* Vi par che ne habbiamo poche avanti gl' occhi? Tutte le coſe che non hanno vita. *Theophilo:* Et quali ſon le coſe che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicſono:* Per conchiuderla, volete voi che non ſia coſa che non habbia anima, & che non habbia principio vitale? *Theophilo:* Queſto é quel ch'io voglo al fine? *Polihimnio:* Dumque un corpo morto há anima? dumque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei ſproni, & il mio annulo, & chiroteche, ſerano animate; la mia toga & il mio pallio, ſono animati? *Gervaſio:* Si, meſſerſi, maſtro Polihimnio, per che non? credo bene que la tua toga & il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal come tu ſei dentro, le botte &

alle Materie bewegt, ihren Schoos erfüllt, und sich dieselbe unterwirft. Denn die geistige

---

gli sproni sono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é senza anima, & la stalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la signoria vostra. Non la intendete cossi, Theophilo? non vi par ch'io l'ho compresa meglio che il dominus magister? *Polihimnio*: Cuium pecus? come che non si trovano de gl' asini etiam, atque etiam sottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archididascalo, & moderator di ludo Minervale per mio? *Gervasio*: Pax vobis domine magister, servus servorum & scabellum pedum tuorum. *Polihimnio*: Male dicat te deus in secula seculorum. *Dicsono*: Senza colera: lasciatene determinare queste cose a noi. *Polihimnio*: Prosequatur ergo sua τα dogmata Theophilus. *Theophilo*: Cossi faró. Dico dumque, che la tavola come tavola non é animata, ne la veste, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro come vetro, ma come cose naturali & composte hanno in se la materia & la forma: sia pur cosa quanto picola, & minima si vogla, ha in se parte di sustanza spirituale, la quale

Substanz kann nicht von der materiellen überwunden werden; sondern diese wird vielmehr von jener beherrscht.

ſe trova il ſogetto diſpoſto, ſi ſtende ad eſſer pianta, ad eſſer animale & riceve membri di qualſivogla corpo, che comunmente ſe dice animato: perche ſpirto ſi trova in tutte le coſe, & non é minimo corpuſculo che non contegna cotal portione inſe, che non inanimini. *Polihimnio:* Ergo quidquid eſt, animal eſt. *Theophilo:* Non tutte le coſe che hanno anima ſi chiamano animate. *Dicſono:* Dumque al meno tutte le coſe han vita? *Theophilo:* Concedo che tutte le coſe hanno in ſe anima, hanno vita ſecondo la ſuſtanza, & non ſecondo l'atto, & operatione conoſcibile da peripatetici tutti, & quelli, che la vita & anima definiſcano ſecondo certe raggioni troppo groſſe. *Dicſono:* Voi me ſcuoprite qualche modo veriſimile con il quale ſi potrebe mantener, l'opinion d'Anaxagora che voleva ogni coſa eſſere in ogni coſa, perche eſſendo il ſpirto ó anima ó forma univerſale in tutte le coſe; da tutto ſi puó produr tutto. *Theophilo:* Non dico veriſimile ma vero, perche quel ſpirto ſi trova in tutte le coſe le

Principio cœlum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, totoque se corpore miscet.

Wenn also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen wieder findet, und, nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist: so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äusserlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind; nicht Substanzen,

---

quali se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibili d'animalitá & vitá: son peró secondo il principio & certo atto primo d'animalità & vita & non dico divantaggio.

De la causa, princ. & Vno. pag. 46—49.

sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben.

Morte carent animæ, domibus habitantque
receptæ,
Omnia mutantur, nihil interit.

II.

Von dem materiellen Prinzip überhaupt; hernach insbesondre Von dem materiellen Prinzip als Potenz betrachtet.

Demokritus und die Epikuräer, welche behaupten, was nicht Körper sey, sey nichts, nehmen die Materie als den einzigen Grund der Dinge an, und sagen: sie selbst sey die Göttliche Natur. Auch die Cyrenaiker, Cyniker und Stoiker, halten die Formen für nichts anders als gewisse zufällige Beschaffenheiten der Materie. Ich selbst habe dieser Meinung lange angehangen, weil ihre Gründe sich weit besser

aus der Natur, als die Aristotelischen herleiten und beweisen lassen. Nachdem aber mein Gesichtskreis sich erweitert hatte, und ich nun anfieng, der Sache reiflicher nachzudenken; schien es mir dennoch nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andre Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller anderen Kräfte fließet; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden, als jenes wirken kann, schlechterdings angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen.

Wenn man die Materie von der Form absondern will, um sie besonders zu betrachten; so pflegt man von einer Vergleichung mit den Werken der Kunst auszugehen. Auf diese Weise sehen wir die Pythagoräer, die Platoniker und die Peripatetiker verfahren. Das erste beste Handwerk kann hier zum Beyspiel dienen. So liegt den Arbeiten des Tischlers, das Holz; den Arbeiten des Schmiedes, das Eisen zum

Grunde. Jeder bringt aus Einem und immer nur demselben, aber seiner Kunst besonders geeigneten Stoffe, eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge hervor, deren Gestalt, Art, Beschaffenheit und Gebrauch zwar nicht aus der Natur und dem Eigenthümlichen des Stoffes hergeleitet werden kann; aber welche doch auch schlechterdings nicht durch die Kunst allein und blos für sich bestehen könnten. Eben so verhält es sich in Absicht der Natur; doch mit dem wichtigen Unterschiede, daß die Kunst eine schon gebildete und mannichfaltige Materie, deren bloße Oberfläche sie verändert, aus den Händen der Natur empfängt. Die Natur wirkt aus dem Mittelpunkte gleichsam ihres Gegenstandes, einer durchaus formlosen Materie; und dieser subjective Gegenstand ist nur ein einziger und einfacher, dem sie alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß.

Aber dürfen wir eine solche formlose Materie annehmen, wenn wir sie nirgend finden, und kein Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? — Wir dürfen es keineswe-

ges. Fehlt es uns aber darum an einem Mittel die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu gebrauchen können? Freylich, um das von dem Subjecte der Kunst so ganz verschiedene Subject der Natur wahrzunehmen, bedarf es eines andern, als des äusserlichen Sinnes: es wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es aber nicht entgehen kann.

Wie sich die Form der Kunst zu der Materie der Kunst verhält; so verhält sich, unter der gehörigen Einschränkung, auch die Form der Natur zu der Materie der Natur. Welche unzählige Menge von Verwandlungen sehen wir nicht die Kunst mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort steht ein ausgeschmückter, mit dem kostbarsten Geräthe angefüllter Pallast. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdenn Brodt — Nahrungssaft — Blut — thierischer Samen — ein Embrio — ein Mensch — ein Leichnam; denn wieder Erde, Stein, oder andre Masse, und so fort. Hier

erkennen wir also Etwas, welches sich in alle diese Dinge verwandelt, und an sich immer eins und dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andre über: es kann folglich auch nicht körperlich und sinnlich dargethan werden.

Da nun aber, diesem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren; so scheint wirklich nichts beständig, ewig, und des Namens eines Prinzips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die sie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt, nicht bestehen; dahingegen die Materie immer dieselbige, und immer eben fruchtbar bleibt. Darum sind nicht wenige, nachdem sie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären diese Formen bloße Zufälligkeiten, Beschaffenheiten und Umstände der Materie. Der Mate-

rie allein müsse folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeschrieben werden; keineswegs aber solchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß sie weder Substanz, noch Natur; sondern nur Dinge der Substanz und der Natur sind. Dieser Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Prinzip macht, war auch der Peripatetische Maure Avicebron zugethan, der sie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind.

Wirklich muß man in diesen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweyten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, die wir mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt genannt haben.

Aber diese erste allgemeine Form, und jene erste allgemeine Materie: wie sind sie vereinigt, unzertrennlich; verschieden — und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir nun aufzulösen suchen.

Das Prinzip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden. Einmal, als Potenz; hernach, als Subject. Wenn wir sie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Wesen auf eine gewisse Weise unter ihren Begriff; und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und andre, haben sie aus dieser Ursache nicht weniger zu den übersinnlichen, als zu den sinnlichen Dingen gerechnet. Wir sehen die Materie nicht ganz so an, wie diese Weltweisen, sondern machen uns von ihr, als Potenz, einen höheren und mehr entwickelten Begriff.

Gewöhnlich theilt man die Potenz, oder das Vermögen, in ein actives und ein paßives ein. Ich lasse den activen Modum bey Seite, um bey dem paßiven zu bemerken, daß man, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, ihn rein und absolut betrachten müsse. Nun ist es unmöglich, irgend einer Sache Daseyn beyzumessen, welcher das Vermögen da zu seyn gebräche. Letzteres bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modum, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den andern

nicht seyn kann, sondern beyde sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, hervorgebracht, und erschaffen zu werden da seyn. Der Begriff der Materie, als eines paßiven Wesens, auf diese Weise gefaßt, läßt sich mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Prinzips, ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philosophen, sondern auch alle Gottesgelehrte müssen ihre Stimme dazu geben. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge, kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da ehe sie da wären. Das erste und vollkommenste Prinzip fasset alles Daseyn in sich; kann alles seyn, und ist alles. Wenn es nicht Alles seyn könnte, so wär' es auch nicht alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die an-

dern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn kann; aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles andre Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind, und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Also ist ein jedes Vermögen eine Handlung, welche im Prinzip eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Prinzips selbst ist, welche in den Dingen entwickelt, zerstreut und vervielfältigt erscheint.

Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles was sie seyn kann in der That und auf Einmal; weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeusserlich-

keit, ist sie schon nicht mehr was sie ist und seyn kann; sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls alles ist, was er seyn kann; wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist, was sie seyn kann, und nichts seyn kann, was sie nicht ist?

Unserem Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder wie Etwas alles seyn **kann**, noch wie es alles **ist**; denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die Heiligen Bücher, indem sie beyde äusserste

Enden zusammen fassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebræ non obscurabuntur a te. Nox sicut Dies illuminabitur. *Sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus.*

III.

Von dem materiellen Prinzip als Subject betrachtet.

Wir haben gesehen, indem wir die Materie als Potenz betrachteten, daß man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höheren Rang anweisen kann, als Plato in seiner Politik und seinem Timäo gethan hat. Man hüte sich nur die Materie der zweyten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anstoß ist alsdenn gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erste Prinzip nicht auf eine unterschiedene Weise, weder mehr formal noch mehr material sey,

welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Substanz nach alles Eins sey.

Was nun die Substanz angeht, so findet sich nicht, daß weder die Peripatetiker, noch die Platoniker, in Absicht derselben einen Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und es kann ein solcher Unterschied auch nur in Beziehung auf die Form statt finden. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Prinzip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Wie nun die sinnlichen Dinge zusammen ein Subject des Sinnlichen voraussetzen, so setzen die Intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde erfordern aber nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein sey, weil kein Wesen seyn kann, welches nicht aus einem Daseyn hervorgienge und darauf beruhte, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugegeben

ben wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also, der Natur nach, dem körperlichen Daseyn vorhergeht; so sehe ich nicht ein, was die Materie mit denen Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche sagen: da in den körperlichen Substanzen ein gewisses formelles und Göttliches Etwas angetroffen werde; so müsse ein gewisses materielles Etwas auch in den Göttlichen seyn, damit die Ordnungen der niedern und höheren Dinge in einander greifen, und sich gegenseitig bestimmen können. Auch Plotin sagt in dem Buche von der Materie, daß wenn sich in der intelligibelen Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Wesen befinde, so müsse neben dem, was ihre Eigenheiten und Verschiedenheiten bestimme, noch etwas seyn, was sie alle mit einander gemein haben. Dieses, was allen gemein sey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verschiedenheit bestimme, die Stelle der Form. Wo keine Verschiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verschiedenheit und Ordnung aber lassen sich nicht

denken, ohne daß man zugleich Materie setzt.

Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, in so fern es die Menge der Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Sie ist alles was seyn kann in der That und auf einmal; und weil sie alles ist, kann sie nichts ins besondre seyn. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie Etwas alle Eigenschaften, und keine besitzen; das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne: doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum & aliquid. Und was sehen wir nicht die Materie vor unseren Augen alles seyn und werden, ohne daß wir sie nach einer der besonderen Contractionen der Form benennen können? Ist sie Luft, Feuer, Wasser, oder Erde? Ja, wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Inidividuellen und den bloßen Modificationen der Kunst herabsteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die

Form, welche wir Holz nennen; wer wird den Begriff dieser Substanz aus der Vorstellung eines Tisches, Stuhles oder Bettes herleiten wollen? So nimmt die Materie im höchsten Verstande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimmt, nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äusserlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophien sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch gerathen sind; nicht ein reines, leeres, nackendes Vermögen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte; sie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn sie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß ausser dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir

uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bey der Meinung, jedes Ding sey Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andre Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meinung suchen die Gottheit nicht ausser dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge; sondern innerhalb der Welt und in den Dingen: und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der

Materie vielmehr hervorgehen, als auf eine andere gewissermaaßen äusserliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwickelung derselben nur erkennen wollen; da doch die vollendete, sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges, nicht der hauptsächliche Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände, nicht wie die Kunst durch Wegnehmen und Zusammenfügen, sondern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, so die Morgenländer; und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Wasser bringe hervor sein Lebendiges. So viel, als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Mose ist das materielle Prinzip der Dinge Wasser. Den wirksamen Verstand nennt er Geist. Dieser schwebte auf dem Wasser, und es wurde Schöpfung. Alles

geht, durch Scheidung, allmählig aus dem Gewässer hervor.

IV.

Von dem Einen.

So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse

passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von aussen, da ihm nichts äusserlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner ist als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, sondern Eins und dasselbe ist.

Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so

ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterscheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage; der Tag nicht vom Jahre; das Jahr nicht vom Jahrhundert; das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden: denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andre. Auch Du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und

ausser allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden *). Es ist lauter Mittel-

---

*) Im Universo ist der Körper nicht vom Punkte unterschieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasselbe; der Punkt aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers ist. Es ist genau dieselbe Vorstellungsart, welche sich im Spinoza findet (s. S. 175 dieser Schrift, die Note). Man würde aber sowohl den Bruno, als den Spinoza sehr übel verstehen, wenn man ihnen die ungereimte Meinung beymäße, es könnten Linien aus Punkten, Flächen aus Linien, Körper aus Flächen zusammengesetzt werden. Alle Figuration ist bey ihnen bloße äusserliche Determination durch Bewegung.

punkt; oder sein Mittelpunkt ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunkt eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andre Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbige Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu Einem Daseyn; nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise. Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modifi-

cationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, ausser dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die Einzige Substanz; alles ausser ihm ist Nichts.

Die zahllose Menge der Wesen befindet sich also im Weltall nicht wie in einem bloßen Behältnisse, oder Raume; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge, gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammen hält, trägt und bewegt: so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte daher Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche,

Unwandelbare. Und wie auch seine Lehre, von der wir keine recht bestimmte und zuverlässige Nachricht haben, übrigens beschaffen gewesen seyn mag; so stehet überhaupt doch dieses einmal fest: daß alles, was wir an den Körpern, in Ansehung ihrer Bildung, Eigenschaften, Figur, Farbe und anderer Beschaffenheiten verschiedenes wahrnehmen, nichts als äussere Gestalt Einer und eben derselben Substanz sey, eine veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens; und daß in diesem Wesen alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieser Glieder wird keine andre neue Substanz hervorgebracht, sondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen gestellt.

Die Bemerkung von dem Samen in Absicht der thierischen Glieder, gilt auch von der Speise in Absicht der Säfte, des Blutes, des Fleisches, des Samens selbst; eben so wieder von den andern Dingen, welche vor der Speise vorhergehen; und so von Stuffe zu Stuffe immer weiter hinauf, bis wir zu einem physischen

allgemeinen Wesen, und am Ende zu jener ursprünglichen allgemeinen Substanz gelangen, welche Eine und dieselbe für alle Dinge, und das Wesen aller Wesen ist. Wie der Künstler seine Materie jedem Maaße, jeder Gestalt und Absicht unterwirft, die Dinge seiner Kunst aber nie die Materie selbst, sondern nur Dinge von und aus dieser Materie werden, so ist alles was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört; was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn, sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Ein=

heit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forschen und Streben, bis er entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild oder Aehnlichkeit von ihr gefunden hat.

So haben einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besonderen Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andre wollten lieber das Substanzielle Prinzip als einen Punkt, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erste Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoräischen Schule, von welcher Plato sich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen, den Punkt und die Figuren bestimmen; diese also jenen, nicht jene diesen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maaß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher, als die geometrischen, um

uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Prinzips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es einige Punkt; andre Einheit; wieder andre das Unendliche: jeder nach dem Gesichtspunkte, aus dem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen, durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen, Einheit des Begriffes; das erste Prinzip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß, noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere

Substanz, sondern die Substanz im beson-dern wahr.

Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hierhin gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig seyn. Von dieser Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyspiele und Beweise; sondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege bestätigt. Muß nicht das Principiatum von seinem Principio allemal wesentlich verschieden seyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in Eine und dieselbe Eigenschaft, und beweisen die Identität ihres Prinzips, dessen Modificationen, im höchsten Grade, Resistenz; im niedrigsten, Vereinigung erblicken lassen. Wer sieht nicht, daß Untergehen und Entstehen einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen ist der Haß des Andern. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Haß und Liebe,

Freund-

Freundschaft und Streit, eins und dasselbe. Wie das Prinzip der Begriffe verschiedener, und sich einander aufhebender Gegenstände, nur Ein Prinzip der Erkenntniß ist; so ist auch das Prinzip verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Prinzip des Daseyns. Die Mannichfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects verhält sich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch Einen und denselben Sinn.

Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äussersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforschen. Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln: dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Das höchste Gut; die höchste Vollkommenheit und Seeligkeit beruhet auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns

an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt; desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dies Eine faßt, fasset alles; wer dies Eine nicht faßt, fasset nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen; des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Prinzip — Eins und Alles ist.

Beylage II.

Diokles an Diotime über den Atheismus *).

Geliebteste Diotime!

Alles, was wir von der Geschichte des einzelnen Menschen sowohl, als des menschlichen Geschlechtes wissen, lehret uns, daß der Atheismus lange nach der Verehrung einer Gottheit, oder nach der Religion entsprungen ist; und seinen Grund in einem Nachdenken hat, welches schon eine gewisse Uebung des Verstandes voraussetzt.

Zur Erkenntniß der Gottheit hingegen, zu irgend einer Verehrung derselben, oder zur Religion, führet den Menschen die ganze innere Einrichtung seiner Natur.

Diesen Gedanken näher zu bestimmen, so kann zwar die Trauer über einen Helden, einen Weisen oder Wohlthäter, welchen uns der Tod

*) S. die Vorrede.

entriß, die Hoffnung, und folglich auch die Vorstellung in uns erregen, daß derselbe noch am Leben sey; wir gelangen aber, wenn wir blos dieser Spur in der Geschichte der Menschheit folgen, nicht weiter, als zu den Geistern von Fingals Vätern, oder zu den Laren der alten Perser und Hetrusker.

Auch gebe ich zu, daß die Furcht, sie sey nun dem Menschen natürlich wegen der Schwäche seiner physischen Wehr, oder zufällig in ihm, weil er einige seiner ursprünglichen Kräfte verloren hat, uns antreibt, alles um Hülfe anzurufen, was uns umgiebt; aber dies ist blos die Quelle solcher Täuschungen, wie einst die Täuschung des Demosthenes war, da er, auf seiner Flucht, ein Gesträuch ums Leben bat.

Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls hingegen; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele des Menschen wirkten,

ergriffen dieselbe ganz, und brachten in ihr eine lebhafte, obgleich blos allgemeine, noch durchaus verworrene Vorstellung, ohne bestimmten Begriff hervor. Dieses Chaos ordnete sich allmählig. Die Gegenstände erhielten ihre Umrisse, vereinzelten, trennten sich; und die Begriffe von Zahl und Größe fingen an hervorzutreten. Auf die erste verworrene Vorstellung, auf jene allgemeine Erschütterung der Seele folgte ein sinnloses Staunen; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung sich gewaltsam Raum, und ehe der Mensch sich zu besinnen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und Anbetung in sich entstehen. Dies ist der Augenblick, in welchem sein sittliches Organ zuerst sich äusserte.

Die Anzahl der Gegenstände aber, sobald der Mensch angefangen hatte, sie zu unterscheiden, war für seine Fassungskraft zu groß. Seine Aufmerksamkeit blieb daher vorzüglich auf denjenigen gerichtet, welcher ihm als der größte, schönste und glänzendste erschien; und dieser Gegenstand wurde nun vor allem Uebrigen in seinen Augen das H ö ch st e.

Mir scheint es keinesweges ungereimt, anzunehmen, daß dieser Hang zu dem, was den stärksten Eindruck erregt, gewisse Thiere eben sowohl, als den Menschen zu Handlungen bestimme, welche eine Art von Verehrung anzudeuten scheinen: so wie jedes heftige Gefühl im Thiere wie im Menschen analoge Ausdrücke und Handlungen erzeugt, welche Freude, Traurigkeit und Angst verrathen, und die Quelle sind, woraus wir die ersten Elemente der Sprache geschöpft haben.

Ich will diesen natürlichen und einfachen Gang des Menschen zu der dunkeln Erkenntniß irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt, nicht weiter verfolgen. Genug, wenn wir deutlich eingesehen haben, daß der Keim des Atheismus in dem ersten Kindesalter der Menschheit nicht Wurzel fassen konnte.

Von dem sittlichen Organ, und den daraus entspringenden Empfindungen, in so fern sie zur Erkenntniß der Gottheit leiten können, rede ich nicht; weil dieses Organ in jedem einzelnen

Menschen zu verschieden, und bisher noch zu wenig zergliedert worden ist, als daß auf eine allgemeine Annahme desselben gerechnet werden dürfte.

Nachdem nun der Mensch, von jenem dunkeln und noch rohen Gefühl einer über die seinige erhabenen Macht ergriffen, nach und nach seine Zeichen vermehrt, seine Einbildungskraft bereichert und geordnet, und die Kräfte seines Verstandes geübt hatte, versuchte er, um sich mit dieser Macht in ein näheres Verhältniß zu setzen, das bisherige dunkle Gefühl von ihr in einen deutlichen Begriff zu verwandeln. Er gab dem Wesen, welches er Gott nannte, einen bestimmten Umriß, eine Gestalt; und dieser Gott wurde jetzt ein Gegenstand, womit auch sein Verstand und seine Einbildungskraft sich beschäftigen konnten. Und da, mit der Vermehrung seiner Verhältnisse, zugleich sein sittliches Gefühl war erweitert und in Uebung gesetzt worden, so theilte er überdies noch seinem Gotte Sitten mit. Der Erfolg dieses doppelten Versuches war, daß der Mensch einen Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte;

woraus bald eine Mehrheit von Göttern entstand.

Als hierauf die Philosophie ihren Ursprung nahm; das ist: als der Mensch sich einen hinlänglichen Vorrath von Zeichen und Begriffen zur inneren Betrachtung, zur Vergleichung und Verknüpfung, kurz zu den höheren Verrichtungen des Verstandes gesammelt hatte, drangen sich ihm zuerst lauter Gegenstände auf, welche mit dem Physischen zusammenhiengen. Alles war bestimmt; alles hatte seinen Umriß; und da es der Mensch leichter fand, dergleichen scharf gezeichnete, selbst den gröbsten Werkzeugen seiner Sinne noch entsprechende Gegenstände zu behandeln, so vernachläßigte er seine inneren Empfindungen, um sich blos mit Begriffen zu beschäftigen.

Der Mensch (als ein mit Vernunft begabtes Wesen) hat einen äusserst merkwürdigen Trieb, welcher genauer zergliedert zu werden verdiente. Er spüret nehmlich, sobald seine Selbstthätigkeit sich zu äussern angefangen hat, überall den Ursachen nach: entweder, weil er je=

den Augenblick, wo ihn seine Willenskraft zu einer Handlung bestimmt, sich als **Ursache** fühlet, und er daher, in allem was er sieht, sein **Gleichartiges**, sein **Ich**, das Handelnde suchet; — oder, weil ihn sein Hang zum Schönen, Reichhaltigen, Einfachen und Vollkommenen auf jene Verknüpfung von Ursache und Wirkung führt, die zur Bildung eines Ganzen gehöret; — oder auch endlich, weil er beym Heraufsteigen zur Ursache einen Leitfaden zu finden hofft, womit er in die Tiefen der Zukunft, die ihn ruft, sich hinab wagen könne.

Dieser Trieb also spornte den Menschen an, die Ursache des Weltalls zu erforschen; da aber, um den Begriff dieser Ursache auch nur unvollkommen zu bilden, nicht allein die vorständige Masse der Zeichen für unsere physischen Begriffe, sondern auch eine Sprache, das Unendliche unserer inneren Empfindungen darzustellen, erfordert wird; so ist offenbar, daß der Mensch in diesem zu einer solchen Erforschung noch unreifen Zustande, sich mit der bloßen Erkenntniß des Weltbaues hätte

begnügen müssen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, hatte er sich den allgemeinen Begriff der Materie gebildet, den ihm seine äusseren Sinne mit Klarheit angaben. Von diesem Begriffe zu den Atomen war der Uebergang natürlich und nothwendig. Das kleine, aber bestimmte, noch in die Sinne fallende Atom war das Aeusserste alles Sichtbaren und Fühlbaren. Alle Atomen zusammen machten diese Welt aus.

Eins fehlte jetzt noch dem Menschen zur vollständigen Auflösung seiner Aufgabe, und es war ihm leicht, dies Eine hinzuzufinden. Er schrieb der Materie das Prinzip einer inneren, mit ihrer Natur verknüpften Bewegung zu; durch Hülfe dieser verborgenen Kraft, glaubte er den Grund, die Entwicklung und Ewigkeit der Welt, gleichsam mit Augen zu sehen; und die Frage von der Entstehung derselben und der Quelle ihrer Beschaffenheiten hielten die Weisen der damaligen Zeit für hinlänglich beantwortet, wenn sie sagten: die Welt ist da und ist so beschaffen, weil sie da und so beschaffen ist. Dies ist der einfache und

vollkommene Atheismus. Die Gottheit war nunmehr entbehrlich geworden; man verlachte, als erträumte Wesen, die Götter, die man sich gebildet hatte; und das Ansehen, welches diese noch eine Zeitlang bey dem Volke behielten, hatten sie, wie Monarchen und Despoten das ihrige, blos dem sie umgebenden Heere ihrer Diener zu verdanken.

Man nahm indessen eine gewisse Regelmässigkeit in der Folge der Naturerscheinungen wahr; fühlte in sich selbst ein inneres, die Materie modifizierendes Prinzip, welches man Seele nannte: und von diesem Prinzip bis zur Wahrscheinlichkeit, daß das ganze Weltall von einem ähnlichen Prinzip modifizieret werde, war nur noch ein kleiner Schritt.

Sokrates erschien; dieser überschwengliche Geist, der es zuerst mit Ernst wagte, sein Inneres zu durchforschen. Er entdeckte darin eine andre, weit reichhaltigere Welt, als diejenige, welche seine äusseren Sinne ihm offenbarten; eine Welt, worin der Mensch einigermaßen erfährt, was H e r v o r b r i n g e n ist; indessen er

in jener letzten nur leidend wahrnimmt, was hervorgebracht wird. In der Regelmässigkeit der Natur erblickte Sokrates Gesetze; und sein innerer Sinn verfolgte diese Spur hinauf bis zu dem höchsten Gesetzgeber, der sowohl die Dinge als ihre Gesetze erschaft, und dessen Begriff durch die physische Welt nicht gegeben, sondern nur veranlaßt werden kann.

Wahre Gotteserkenntniß (soweit der Mensch in dieser Lage derselben fähig ist) und vernünftige Gottesverehrung, hatten jetzt in dem Herzen solcher Männer ihren Sitz, welche, gleich dem Sokrates, das Endliche der physischen, und das Unendliche der andern Welt erkannten, mit welcher letzten sie sich, dem Wesen nach, in inniger Verbindung fühlten.

Was den übrigen großen Haufen betrifft, so hatte die Politik, welche immer vorwärts schreitet und ihr Ziel nie aus den Augen läßt; welche Götter und Göttersprüche, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit blos nach ihrem Zwecke modifizieret, sich jeder Gattung der Re=

ligion und des Gottesdienstes bemächtigt; und da auch sie zuletzt sich gezwungen sah, durch Einmengung einiger Philosophie der Religion und dem Gottesdienst ein dauerhafteres Ansehen zu verschaffen, so entstand hieraus jenes seltsame Gemisch, welches seitdem so oft und fast in jedem Zeitalter wieder zum Vorschein gekommen ist; jenes Gemische, welches aus der Gottheit ein Ungeheuer von so vielen inneren Widersprüchen macht, daß es sich selbst zernichtet, und einen zweyten Atheismus erzeugt, der seinen Grund in einem sehr natürlichen Unglauben hat.

In den letzten finsteren Jahrhunderten der Barbarey befanden sich Philosophie und Religion in einem so traurigen Zustande; die Dummheit hatte mit den vortrefflichsten Ideen des Plato und Aristoteles einen so langwierigen und vielfachen Mißbrauch getrieben; und dieser Mißbrauch gieng zuletzt so weit, daß jeder Versuch, Hand an das daraus entstandene Gewirre zu legen, um es wieder in Ordnung zu bringen, Unsinn gewesen wäre.

Cartesius war einer von denen, welche die-

ses am lebendigsten erkannten. Er urtheilte, daß vor allen Dingen jene ungeheure, despotisch herrschende Philosophie gestürzt werden müsse; und dieses kühne Vorhaben führte er mit vieler Geschicklichkeit und Klugheit aus. Er ergriff die einzige Maaßregel, welche mit Erfolg ergriffen werden konnte. An die Stelle der alten Philosophie führte er eine neue ein, die im Grunde nicht viel besser als jene alte war; die er aber dem Tone seines Zeitalters, welches blos am Geistreichen hieng, so vollkommen anzupassen wußte, daß seine Lehre, indem sie den Flug einer lebhaften, aber noch regellosen Einbildungskraft begünstigte, überall Liebhaber und Beyfall fand. Ein jeder war stolz darauf, nach seiner eigenen Weise eine Philosophie zu Stande bringen zu können; und dieses stürzte das Ungeheuer zu Boden.

Der raschen, von ihren Banden kaum befreyten, noch ungezähmten und zügellosen Einbildungskraft däuchte jetzt nichts mehr dunkel noch unmöglich. Da man ehmals blos die Welt aus der Materie gebildet hatte; so gelang es nunmehr, einen Gott daraus zu machen: und hieraus

entstand jener Proteus eines zweydeutigen Atheismus, der, nach jeder Vorstellungsart sich bequemend, unter einer und ebenderselben Gestalt, uns, nach Belieben, bald ein Chaos, bald einen Gott zeigt.

Indessen waren große Geister, in ihrer Muße, beschäftigt gewesen, die übergebliebenen kostbaren Keime der Geometrie, welche die tiefsinnigen Alten aus der sichtbaren Welt abgesondert hatten, zu sammeln. Diese Keime, mit Sorgfalt gepflegt, hatten das glücklichste Gedeihen; und aus ihnen sproßte eine intellectuelle Welt hervor, die dem Anschein nach eben so reich, als die wirkliche sinnliche Welt, und selbst als die sittliche war, welche Sokrates zuerst entdeckt hatte.

Gleichwohl schränkte sich alles, was durch den mühsamen Fleiß dieser Männer war errungen worden, blos auf zwey, aber allerdings sehr wichtige Vortheile ein. Der Eine war: man hatte dem Verstande die möglich beste Uebung verschaft; der Andre: mit der Wahrheit war man so vertraut geworden, daß

man sie nirgend mehr vermissen wollte. Im Grunde war jedoch diese, eine so reizende Form tragende Geometrie nichts als ein körperloses Schattenwesen; oder richtiger, ein bloßes Werkzeug, — der Leyer des Orpheus gleich, welche Thiere und Bäume nur alsdenn an sich zog, wenn sein erhabener Gesang sich dazu hören ließ.

Endlich setzten sich einige große Geister in den Besitz der Geometrie. Keppler, Newton, Huygens führten sie von neuem zur Naturlehre zurück, von welcher sie sich abgesondert hatte. Alle ihre seit jener Trennung erworbene Reize theilte sie nun der Naturlehre mit; gab derselben schärfere Umrisse; legte ihr das Gewand der Wahrheit an, und bereicherte sie mit den Entdeckungen und Beweisen von den Gesetzen der Materie, deren Richtigkeit und Wirklichkeit durch die Folge der Naturerscheinungen bestätigt wurde.

Der Mensch hatte Ursache stolz auf seine bisherigen Bemühungen zu seyn. Es war ihm gelungen zu begreifen, was er sah und

was er fühlte. Er hatte die gegen ihn gekehrten Seiten des Weltalls genau beleuchtet, hatte sich eine Mechanik gebildet, welche die Materie nach seinen Bedürfnissen modifizierte, und hatte in gewisser Absicht die Naturlehre seiner Herrschaft unterworfen.

Unwissend war er noch als eingeschränktes Wesen; aber zugleich war er zu sicherem Wissen gelangt, durch die Weisheit, daß er von dieser göttlichen Geometrie sich keinen Schritt entfernte.

Zu dieser Höhe brachten Newtone unsere Kenntnisse in der Naturlehre, und überall lag derselben Wahrheit zum Grunde. Diese großen Männer hatten gleichsam die Handgriffe der Gottheit bey ihren Werken aufgespürt; sie hatten die Gesetze der Bewegung, der Anziehungskraft, der Schwere, und so vieler anderer Kräfte, oder auch so vieler verschiedener Modificationen nur einer und ebenderselben Kraft, aus sichtbaren und fühlbaren Wirkungen derselben bewiesen; aber niemals errötheten sie, ihre Unwissenheit in Absicht der ersten

Ursache von diesem allem zu gestehen. Die Folge davon war, daß der erreichte bewundernswürdige Umfang ihrer wirklichen Erkenntnisse, verbunden mit der Einsicht ihrer Unwissenheit, sie dem großen Beweger des Alls näher brachte, und sie mit Anbetung gegen ihn erfüllte.

Newton erstaunte mit Recht über seine Entdeckungen, deren Grenzen jedoch sein großer Verstand erkannte. Seine Nachfolger erstaunten auch darüber; aber stolz, soviel von ihm gelernet zu haben, und zugleich eifersüchtig auf seinen Ruhm, wollten sie wissen, was dieser große Mann zu wissen sich nie angemaßet hatte. Sie sahen mit ihren Augen die erstaunlichen Wirkungen, welche sie, mit Hülfe seiner erhabenen Mechanik, auf die Materie, die sie unter Händen hatten, hervorzubringen vermochten; und zogen nun hieraus folgenden Schluß. Wenn die Ursache der Anziehung, der Schwere, der Bewegung, des Denkens, kurz alles dessen, was zu der sogenannten metaphysischen Welt gerechnet wird, Materie wäre, obgleich eine weit feinere, als diejenige ist, welche wir mit unseren unvollkommenen Augen sehen; so müßte

auch auf diese weit feinere Materie eine solche Anwendung unserer Mechanik möglich seyn, daß dadurch die Wirkungen der Schwere, der Anziehung, des Vermögens zu denken, u. s. w. sich hervorbringen ließen. Sollte es nun unserer glücklichen Einbildungskraft gelingen, den Mechanismus oder die Modificationen zu errathen, woraus nothwendiger Weise jene Wirkungen, deren Ursache wir suchen, erfolgen müßten; so wäre augenscheinlich dargethan, daß alles, was wir in der Natur erblicken, nichts als verschiedentlich modifizierte Materie sey. Und was anders, als dies letztere, dürfen wir vermuthen, da wir wirklich nichts sehen, nichts fühlen noch riechen können, was nicht Materie ist?

Augenblicklich nahm jetzt die glückliche Einbildungskraft dieser Herren ihren Flug, gerade wie zu den Zeiten des Cartesius; nur mit dem Unterschiede, daß die Einbildungskraft seitdem mit den Ideen des an Ideen aller Art fruchtbarsten Jahrhunderts, welches je gewesen ist, sich bereichert hatte: und Cartesius, der sein sonderbares Lehrgebäude blos um seiner an-

dern Absichten willen zu errichten genöthigt war, hätte schwerlich den Muth gehabt, einer mit solchen Materialien versehenen Einbildungskraft, als jetzt die unsrige ist, den Schwung zu geben.

Vielleicht ist niemals von den Menschen auf die Ründung eines Systems, und die Mittel, ihm eine leichtere Ausbreitung zu verschaffen, so viel Geist verschwendet worden, als jetzt von den Materialisten auf den zarten und künstlichen Bau ihrer Kügelchen, ihrer Afterkegel, Fasern, Häckchen und Ringe, und auf ihre zu= und ausströmende Materien verschwendet wurde, durch deren Hülfe sie zwischen Physik und Metaphysik eine so innige Verbindung zuwege brachten, daß nunmehr das Ganze dieses Weltalls die entzückendste Gleichartigkeit, und eine Einfachheit erhielt, die jedes andre Prinzip, ausser der sich selbst bestimmenden Materie, als überflüßig und entbehrlich ausschloß.

Von dem unwiderstehlichen Reize dieses Systems kann man sich einen Begriff machen, wenn man sieht, daß mit der Philosophie sich

abgebende Gottesgelehrte sogar, bey allem Eifer für Orthodoxie, den sie noch haben mögen, die kleine Unbesonnenheit begehen, das Ansehen des Glaubens an die Gottheit, der sie dienen, auf das Spiel zu setzen, blos um einige Ansprüche auf den schmeichelhaften Ruhm zu erwerben, daß auch sie eine kleine Welt erschaffen — oder wenigstens zusammen setzen können.

Dies ist der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Anmaßungen einer übermüthig gewordenen Vernunft.

Sie sehen, daß dieser Atheismus, und der erste und älteste, im Grunde einerley Gattung sind; indem beyde die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur ist der Unterschied sehr groß zwischen einer rohen Materie, von welcher man mit Genauigkeit noch keine Gesetze, keine Eigenschaften kennt, und die der Einbildungskraft nichts als eine todte Masse darbietet: und einer Materie, an welcher so viele Jahrhunderte lang der Fleiß der Menschen sich geübet hat; einer Materie, die von densel-

ben zerlegt worden ist, damit ihre Theile desto besser bearbeitet würden; der man, um eine Größenlehre zu bilden, den Begriff des Umrisses, und um eine Arithmetik zu Stande zu bringen, den Begriff der Zahl entrissen hat, und welche jetzt, nachdem dies alles wieder zusammengefügt worden ist, als ein völlig ausgebildeter Gegenstand sich der inneren Anschauung darstellt.

Der erste Atheismus, welcher einer in ihrer Einsicht noch zu beschränkten Vernunft sein Daseyn zu verdanken hatte, verlor sich von selbst, sobald man anfieng, auch die sittliche Welt mit Ernst zu betrachten.

Der zweyte — ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftschlüssen gefolgerter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube — findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit seine Genesung.

Der dritte aber, diese riesenhafte Geburt unseres thörichten Stolzes, wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten sich vertrauter

gemacht hat: nehmlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wesenheiten bezeichnet, in so fern zwischen diesen Wesenheiten und unseren jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unseres Daseyns wir entweder mehr oder andre Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieses Wort als Zeichen für die in jedem Zustande uns bekannten Wesenheiten beybehalten will) verhältnißmäßig uns entweder mehrere, oder andre Eigenschaften entdecken wird.

Sie werden lächeln, liebe Diotime, daß ich mir habe einfallen lassen, auf so wenig Seiten einen Gegenstand abzuhandeln, der, um ganz auseinander gesetzt zu werden, einige hundert erforderte. Ich fürchte, unser Freund Jacobi wird eben so darüber urtheilen; dies sah ich aber nach der Hand erst ein.

Leben Sie wohl, und der alleinige Gott seegne Sie.

Den 7ten Sept. 1787.

Beylage III.

Seite 15 dieser Schrift: „Mein kindischer „Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten „Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten „(ich weiß es anders nicht zu nennen) die „mir bis auf diese Stunde ankleben.“

Herr Rehberg hat dieser Stelle in seiner Recension meines Gespräches über Idealismus und Realismus (Allg. Lit. Zeit. 1788. zweyter Band. S. 112.) auf eine Weise gedacht, die mich nöthigt, eine Erklärung darüber zu geben.

Es war nehmlich jenes Sonderbare, eine von allen religiösen Begriffen ganz unabhängige Vorstellung endloser Fortdauer, welche mich in dem angezeigten Alter, bey dem Nachgrübeln über die Ewigkeit a parte ante, unversehens mit einer Klarheit anwandelte, und mit einer Gewalt ergriff, daß ich mit einem lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von

Ohnmacht sank. Eine sehr natürliche Bewegung zwang mich, sobald ich wieder zu mir selbst kam, dieselbige Vorstellung in mir zu erneuern, und der Erfolg war ein Zustand unaussprechlicher Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtigung, der mir immer gräßlich gewesen war, wurde mir nun noch gräßlicher; und eben so wenig konnte ich die Aussicht einer ewigdaurenden Fortdauer ertragen.

Es würde ermüdend für den Leser seyn, wenn ich die Geschichte dieser sonderbaren Plage hier umständlich fortsetzen wollte. — Erläutern möchte ich sie nicht, wenn ich es auch könnte. Genug, ich brachte es allmählig dahin, seltener davon ergriffen, und, nach einigen Jahren, ihrer ganz los zu werden. Nun vergaß ich auch bald jede Vorsorge, die ich bisher angewendet hatte, sie von mir entfernt zu halten, und glaubte zuletzt nicht mehr, daß sie das Eigene wirklich haben könnte, wodurch sie mir so furchtbar geworden war.

Ohngefähr von meinem siebenzehnten bis in mein drey und zwanzigstes Jahr hatte ich mich

in diesem letzteren Zustande befunden, als auf einmal die alte Erscheinung wieder vor mich trat. Ich erkannte ihre Eigene gräßliche Gestalt, war aber standhaft genug, sie fest zu halten für einen zweyten Blick, und wußte nun mit Gewißheit, sie war! Sie war, und hatte ein in dem Maaße objectives Wesen, daß sie jede menschliche Seele, in welcher sie Daseyn erhielt, gerade so wie die meinige afficieren müßte.

Seitdem hat diese Vorstellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich beständig anwende sie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu vermuthen, daß ich sie zu jeder Zeit willkührlich in mir erregen könnte, und glaube, es stünde in meiner Macht, wenn ich sie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen.

Wieviel man nun auch hievon möchte abziehen wollen, so wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menschen selbst in ihm hervorgebrachte blos speculative Vorstellung auf ihn selbst so fürchterlich

zurück wirken könne, daß er die Gefahr, sie zu erwecken, mehr scheut, als jede andere Gefahr.

Unmittelbar vor der Stelle, welche diese Erzählung veranlaßt hat, steht in meinem Briefe: „Ich gieng noch im Polnischen Rocke, „da ich schon anfieng, mich über Dinge einer „andern Welt zu ängstigen." Ueber diese Stelle machte der seelige Hamann eine Anmerkung, die zwar nicht zum Sinne der Worte, wie sie jedermann verstehen wird, paßt, aber eben deswegen hier eine gute Wirkung thun kann.

„Dinge einer andern Welt. Quot capita, tot sensus. Also giebt es so viel Wel„ten, als es Menschen giebt, und dennoch „nur Eine gemeinschaftliche Natur, die unser „Geschlecht von allen übrigen Geschöpfen der „Erde, des Abgrundes und des Himmels unter„scheidet. Im genauen Verstande ist nur Eine „Welt, wie Ein Urheber, Ein Despot seines „Werks und Eigenthums. Dinge einer „andern Welt sind daher nichts als ge-

„wisse sonderbare Ansichten der uns allein
„gegebenen gegenwärtigen, veränderlichen
„sinnlichen Natur. Die Splendida miseria
„unserer Sprache giebt zu unzählichen Miß=
„verständnissen von ähnlicher Art Anlaß. Al=
„le entia rationis, alle Anschauungen und
„Erscheinungen von Irrthum und Wahrheit,
„alle Vorurtheile und Voraussetzungen mensch=
„licher Begriffe und Theorien sind gleichsam
„Dinge einer andern — als wirklichen
„Welt, die unmöglich mit dem für uns uner=
„meßlichen Zusammenhange übereinstimmen
„können: sondern die willkührlichsten Verstüm=
„melungen desselben, welche nach den will=
„kührlichsten Gesetzen unserer Einbildungen
„und Leidenschaften, und den Schranken unse=
„rer mannichfaltigen Kräfte gemäß, theils
„abgesondert, theils zusammengesetzt wer=
„den."

Von dieser Anmerkung habe ich unter den nachgelassenen Papieren meines Freundes nicht weniger als zehn verschiedene Entwürfe gefunden. Darunter ist mir der eben mitgetheilte, als der planste, wenigstens was den Eingang

betrifft, vorgekommen. Nun will ich auch noch den letzten, den er selbst mir den siebenten May 1788. von Münster aus zuschickte, hierhin setzen. Den Raum dazu werden mir diejenigen Leser, welche ich mir bey meiner Arbeit am liebsten denke, gern vergönnen.

„Quot capita, tot sensus. Gesetzt also „auch soviel Welten als Menschen: so unter„scheidet sich dennoch unser Geschlecht durch „Eine allen gemeinschaftliche Natur von sämt„lichen übrigen Geschöpfen der Erde, und es „giebt weder mehr Welten noch mehr Götter; „ein einiger Gott und Herr, dessen Meisterstück „und Eigenthum Ἑν και παν seyn muß. Din„ge einer andern Welt sind also im Grun„de nichts, als gewisse sonderbare Ansichten „dieses nicht nur zu unserem Standpuncte „(δος μοι πε͂ στω), sondern auch zu unserem „Wirkungskreise (και κινησω ̓την γην), „gegebenen und allein gegenwärtigen Weltalls. „Der Verf. wiederholt also idem dem Sinne „nach, per aliud nach dem Buchstaben. Die „Splendida miseria unserer menschlichen „Sprache ist an solchen Mißverständnissen

„Schuld. Alle entia rationis, alle Anschau„ungen von Erscheinungen, von Irrthum und „Wahrheit, alle Vorurtheile und Voraussetzungen sind gleichsam Dinge einer andern „als wirklichen Welt, die unmöglich mit dem „für uns unermeßlichen Zusammenhange über„einstimmen können; sondern optische Verkür„zungen oder Verstümmelungen desselben, „welche nach sehr willkührlichen Gesetzen unse„rer Einbildungskraft und herrschenden Leiden„schaft, und nach den Schranken unserer „mannichfaltigen Sinnlichkeit, theils abgeson„dert, theils zusammengesetzt werden."

Beylage IV.

Seite 27. dieser Schrift. „Das nicht „allein. Ich glaube eine verständige persönli„che Ursache der Welt. Leßing. O, desto „besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hö„ren bekommen!"

Ueber diese Stelle sagt Herder in seinem Gespräche: Gott, S. 133, folgendes:

„Leßing hört von einer verständigen, per„sönlichen Ursache der Welt, und freuet „sich dabey nach seiner Art, daß er jetzt etwas „ganz neues zu hören bekommen werde. Am „Verstande Gottes konnte Leßings Verstand „nie zweifeln; seine Neugierde war also auf „die persönliche Ursache der Welt gerichtet, „und darüber konnte er natürlich nichts neues „erfahren. Der Ausdruck Person, selbst „wenn ihn die Theologen gebrauchen, die ihn „aber nicht einmal der Welt entgegen setzen, „sondern nur als Unterschied im Wesen Gottes „annehmen, ist, wie sie selbst sagen, blos

„anthropopatisch; philosophisch konnte also
„hierüber nichts ausgemacht werden.“

Unter den vielen sonderbaren Stellen des Herderischen Gesprächs, nimmt sich diese durch eine gewisse Fülle des Ungemeinen aus.

Die Frage war, ob die Ursache der Welt, das ist, das höchste Wesen, blos eine ewige unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder; oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meinung: diese erste Ursache sey eine Intelligenz *).

Von

*) „Ein Wesen, welches fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen; und die Causalität eines solchen Wesens, nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Ein Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur wäre, würde die höchste Intelligenz seyn; also Gott.“ Critik der pr. Vern. S. 225. u. 226.

Von einer Intelligenz ohne Personalität hatte ich keinen Begriff, und bin überzeugt, daß auch Leßing so wenig einen davon zu haben wähnte, als irgend ein Mensch ihn wirklich zu haben im Stande ist.

Einheit des Selbstbewußtseyns macht die Personalität aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewußtseyn seiner Identität hat, ist eine Person. Wenn ich also, wie Kant behauptet, zweifeln kann, ob mein Bewußtseyn nicht fließend sey, so ist es möglich, daß ich an meiner eigenen objectiven Personalität (das ist, der wirklichen Identität meines Subjects) zweifle; an der Personalität Gottes aber, und ihrer durchgängigen Wahrheit, kann ich nie zweifeln, sobald ich Gott Bewußtseyn zuschreibe.

Den Thieren sprechen wir die Personalität ab, weil wir ihnen die deutliche Erkenntniß, worauf das Bewußtseyn der Identität beruht, absprechen. Das Prinzip der Personalität aber muß jedem mit Bewußtseyn begabten Individuo, das ist jedem lebendigen Wesen zugeschrieben werden.

Mit jedem Grade mehr von Bewußtseyn, den wir einem solchen Individuo beymessen, bringen wir es der Person näher, bis derjenige Grad, der es zu einer Intelligenz erhebt, ihm zugleich die Eigenschaft einer Person, das ist eines durch Vernunft sich selbst bestimmenden Wesens vollständig ertheilt.

Wir müssen also, wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlassen, und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der Höchsten Intelligenz auch den höchsten Grad der Personalität zuerkennen.

Meines Wissens war vor Herdern niemand, der hierüber anders dachte, und es ist wirklich etwas ganz neues von seiner Seite, wenn er behauptet, Leßing hätte als auf etwas unerhörtes aufmerken müssen, da er von der Ersten Ursache der Dinge, als einem persönlichen Wesen reden hörte.

Nur deswegen verdiente diese Sache eine Erörterung, weil der Nichtpersönliche Gott ein nothwendiges Bedürfniß jener dichterischen Phi-

losophie ist, welche zwischen Theismus und Spinozismus gern in der Mitte schweben möchte, und viele Anhänger unter uns gefunden hat. Diese Philosophie geht von dem wahren Satze aus, daß der Göttliche Verstand kein menschlicher Verstand, und der Göttliche Wille kein menschlicher Wille seyn kann. Diesen wahren Satz dehnt sie hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Prinzips aller Intelligenz, das ist, des persönlichen Daseyns aus, ohne zugleich, mit dem consequenten Spinoza, behaupten zu wollen, daß die oberste Ursache der Dinge keine Intelligenz seyn könne. Was soll ich aber unter einer Intelligenz verstehen, die von allem, was ich mir bey einem verständigen Wesen denke, gar nichts an sich hat? — Schlechterdings **Nichts** kann ich darunter verstehen; denn nicht nur alle Aehnlichkeit, sondern auch alle mögliche Analogie wird durch die Wegräumung des persönlichen Daseyns aufgehoben, so daß kein Schatten noch Schimmer eines Wesens, nicht einmal soviel als zu einem Hirngespinst erfordert wird; sondern nur ein Wort

ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall übrig bleibt.

Was nun eine solche verständige, ja auch weise und gütige Ursache der Dinge, die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst; am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehört, sich Zwecke vorzusetzen — bey der philosophischen Anwendung ihres undenkbaren Begriffs erfahren, und in welche Collisionen sie mit der Natur, und hinwieder die Natur mit ihr gerathen müsse, braucht nicht erst errathen zu werden, sondern liegt in mehr als einem Beyspiele jedermann vor Augen.

Wider diese Vernunft und Sprachverwirrende — Predigt (ich weiß kein andres Wort) habe ich mich schon in der ersten Ausgabe der Briefe über Spinoza erklärt, und meine Absicht, sie durch eine gründliche Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden unbekehrbaren Spinozismus zu stören, frey entdeckt *). Ausführlicher äusserte

*) Erste Ausgabe. S. 168. 169. u. 170. die Note.

ich mich nachher darüber in den Betrachtungen über den frommen Betrug *), und versprach die Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus und Spinozismus, und das Ungereimte ihrer Vermischung, in dieser zweyten Auflage in ein noch helleres Licht zu stellen. Die unmittelbar folgende Beylage wird mehr über diesen Gegenstand enthalten, den ich nicht aus den Augen zu lassen Willens bin.

---

*) Betrachtungen über den frommen Betrug u. s. w. Deutsches Museum, Febr. 1788. S. 164 — 166. die Note.

Beylage V.

S. 30 dieser Schrift. „Es gehört zu den „menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken, als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, samt den Vorstellungen, „von höheren Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar „in einer höheren Kraft gegründet, die noch „lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß „unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder „jene Wirkung; und so kann es auch eine Art „des Genusses für sie geben, der nicht allein „alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts „davon gedenken können, hebt die Möglichkeit „nicht auf."

Hiebey erinnert Mendelssohn: „Dieser „Einfall ist ganz in Leßings Laune. Einer von „seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene „machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen. Zweifeln, ob es nicht etwas

„giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, „sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; die„ses nenne ich einen Sprung über sich selbst „hinaus . . . . . Mir ist niemals eingefal„len, auf meine eigene Schultern steigen zu „wollen, um eine freyere Aussicht zu haben „. . . . . . Auch scheinen Sie selbst auf die„sen wunderlichen Einfall Leßings kein sonder„liches Gewicht zu legen." *)

Ich legte gar kein Gewicht darauf, wie es die unmittelbare Fortsetzung des Gesprächs genug zu erkennen giebt; und sehr glücklich hat, nach meinem Urtheile, Mendelssohn diesen Einfall mit einem Versuche, über sich selbst hinaus zu springen, verglichen **).

---

*) S. Mendelsſ. Erinnerungen, S. 85. u. 86. dieser Schrift.

**) Begriff wird hier in der weitesten Bedeutung, für transscendentale Apperception oder reines Bewußtseyn genommen. Ein Genuß, welcher ausser diesem Begriffe läge, wäre ein Genuß ohne Geniessen.

Ich muß hier noch anmerken, daß Leßing in einer folgenden Unterredung mich über diesen Punkt auf Hume's nachgelassene Gespräche (die

Desto befremdender mußte es für mich seyn, nachher mehrmals diese Aeusserung Lessings, als einen Beweis, ich weiß nicht von was für einer, mit dem System, welches ich ihm beygemessen, unverträglich seyn sollenden Theologia Naturali, zu der er sich damit bekannt hätte, herbeygeführt zu sehen.

Anders sind von Herder diese Worte Leßings genommen worden, welcher sie in seinem vierten Gespräche über Gott als einen Beweis anführt, daß Leßing bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben sey, weil er sonst den Begriff sich schon entwickelt haben

---

zweyte Abtheilung) verwies. Ich wagte nicht, in meinem ersten Briefe an Mendelssohn hievon Erwähnung zu thun, weil Leßing die zweyte Abtheilung nicht genannt, und ich selbst diese Gespräche damals noch nicht gelesen hatte. Ueberhaupt war es mir zuwider, ins Blinde anzuführen, und zugleich schämte ich mich der Nachläßigkeit, diese Gespräche nicht nachgesehen zu haben. Es war mir gegangen, wie dem Er in meinem Hume über den Glauben; ich wollte durchaus nur das Englische Original lesen, und versäumte mir dieses anzuschaffen.

würde, den dieser Weltweise, als den Grund und Inbegriff aller Kräfte, genugsam darstelle. —

„Wie" (sagt der Theophron des Gesprächs, S. 138.) „wenn ich Ihnen zwar nicht eine höhere Kraft (als Denken), aber den reellen Begriff nennte, in welchem alle diese Kräfte (die Tausende des Weltalls, deren Philolaus eben gedacht hat) gegründet sind; sondern den sie auch allesamt nicht erschöpfen? Er hat alle Eigenschaften, die Leßing von seiner unbekannten Kraft fodert, „er ist unend„lich vortrefflicher, als jede einzelne Wirkung „einer einzelnen Kraft, und giebt wirklich eine „Art des Genusses, der nicht nur alle Begrif„fe übersteigt, sondern auch (zwar nicht „ausser, aber) über und vor jedem Be„griffe liegt," weil jeder Begriff ihn voraussetzt und auf ihm ruhet."

„Philolaus. Und dieser Begriff ist —?

„Theophron. Das Daseyn. Sie sehen, Leßing ist bey Spinoza nur auf halbem Wege

stehen geblieben; sonst hätte er sich diesen Begriff schon entwickelt, den unser Weltweise als den Grund und Inbegriff aller Kräfte genugsam darstellt. Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede seiner Wirkungen: es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vorstellungskraft ist nur Eine seiner Kräfte, der viele andere Kräfte gehorchen. So ist's bey Menschen: bey allen eingeschränkten Wesen muß es derselbe Fall seyn; und bey Gott?"

„Philolaus. In Gottes Daseyn triffts auf die eminenteste Weise zu, was Leßing von dieser höheren Kraft, die über alles Denken gehen soll, ahnet. Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht.

„Theophron. Der aber auch ausser allem Begriffe liegt? Sie sehen abermals, daß Leßing den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt habe. Die höchste Kraft muß sich selbst kennen; sonst ist sie eine blinde

Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde; mithin nicht Gottheit wäre."

An Leßingen ist man das Stehenbleiben auf halbem Wege sonst nicht gewohnt; eben so wenig, daß er ein in die Hand einmal genommenes Knäuel nicht ganz entwirrte. Aber Herder sagt auch von Spinoza folgendes in eben dieser Schrift (S. 101 — 103.): „Was fehlte ihm also, daß er die unendliche Denk- „und Wirkungskraft nicht verband, und in „dieser Verbindung das nicht deutlicher aus- „drückte, was er in ihr nothwendig finden „mußte, nämlich: daß die höchste „Macht nothwendig auch die weiseste „Macht, d. i., eine nach inneren ewi- „gen Gesetzen geordnete, unendliche „Güte sey?" — — „Es ist immer noch „jene falsche Cartesische Erklärung, die ihm „auch hier sein eigenes Licht verbaute. Ge- „danke und Ausdehnung stehen ihm nämlich „als zwey unberührbare Dinge entgegen; der „Gedanke kann nicht durch die Ausdehnung, „die Ausdehnung nicht durch den Gedanken be- „gränzt werden. Da er nun beyde als Eigen-

„schaften Gottes, eines untheilbaren Wesens
„annahm und keine durch die andre zu erklä-
„ren wagte: so mußte er ein Drittes anneh-
„men, unter welches sich beyde fügten, und
„das nannte er Macht. Hätte er den Be-
„griff von Macht, wie den Begriff der Mate-
„rie entwickelt: so müßte er bey diesem noth-
„wendig, und selbst seinem System zufolge,
„auf den Begriff von Kräften gekommen seyn,
„die eben sowohl in der Materie, als in Orga-
„nen des Denkens wirken; mithin hätte er
„auch in jenem, Macht und Gedanken als
„Kräfte, d. i., als Eins betrachtet. Auch
„der Gedanke ist Macht, und zwar die voll-
„kommenste, schlechterdings unendliche Macht,
„eben dadurch, das er alles ist und hat, was
„zur unendlichen, in sich selbst gegründeten
„Macht gehöret."

Es wäre also nicht sowohl Leßing, der bey Spinoza, als Spinoza, der bey sich selbst auf halbem Wege wäre stehen geblieben *).

*) Seite 94. der Herderischen Gespräche über Gott wird erkannt, „daß Spinoza gegen alle Absich-

Aber ist denn wenigstens dieses richtig, daß Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege stehen blieb, und den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrte?

Ich hoffe, Herder selbst soll mir das Gegentheil beweisen.

Der Satz, aus welchem Spinoza den Schluß zog, daß Gott, oder die natura na-

---

„ten Gottes in der Schöpfung hart rede; „Gott Verstand und Willen sehr bestimmt abspreche, und alles was da sey, „blos und allein aus seiner unendlichen „Macht ableite, die er nicht nur über Verstand „und Absichten setze, sondern auch völlig von „denselben trenne: — dagegen aber S. 95. der Beweis versprochen, „theils, daß „Spinoza sich selbst in diesen Sätzen „nicht völlig verstanden, weil sie Folgen der bösen Carteſiſchen Erklärung wären, „die er in sein System genommen; theils, daß „man ihn noch viel falscher verstanden habe, „als er sich dunkel (dunkel? Ueber diese Punkte wären die Aeusserungen des Spinoza dunkel?) „ausdrückte."

turans, weder Verstand noch Willen, so wenig (welches wohl zu merken ist) einen unendlichen, als einen endlichen haben könne, ist dieser.

Wirkliche Gedanken, ausdrückliches Bewußtseyn, Verstand, ist eine gewisse bestimmte Art und Weise, eine Modification (modificatione modificatum) des absoluten Denkens. Das absolute Denken selbst, unmodifiziert, (infinita cogitationis essentia) wird von der Substanz unmittelbar hervorgebracht; alle die verschiedenen Arten des Denkens aber, nur mittelbar; das heißt, sie alle können, unmittelbar, nur aus dem Endlichen fließen, und müssen zur erschaffenen, keinesweges aber zur unerschaffenen Natur gerechnet werden.

Nun sagt Herder selbst in der angezogenen Stelle (S. 139.), wo er Leßingen und Spinoza beschuldigt, auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn: „Das Daseyn ist vortrefflicher, als „jede seiner Wirkungen; es giebt einen Ge„nuß, der einzelne Begriffe nicht nur über-

„steigt, sondern mit ihnen auch gar nicht aus-
„zumessen ist: denn die Vorstellungs-
„kraft ist nur Eine seiner Kräfte, der
„viele andere Kräfte gehorchen."

Wenn nun Leßing hierauf erwiederte: „Freund, du hast den Knäuel Spinozistischer Ideen dir nicht ganz entwirrt, sonst würdest du eingesehen haben, daß deine Vorstellungskraft Gottes, die nur Eine seiner Kräfte ist, und mit andern Kräften, aus einem Urgrunde der Wirklichkeit entspringt, unmöglich eine leitende Kraft seyn könne. Nach dem Zusammenhange deiner eigenen Begriffe, wie du sie dargelegt hast, ist die Vorstellungskraft nichts anders als Bewußtseyn; Bewußtseyn dessen, „was jeder Begriff „voraussetzt, des Seyns oder Seyen-„den *);" Bewußtseyn dessen, was allem, auch dem Denken seine Gesetze bestimmt, nicht von ihm sie sich bestimmen läßt, und also unmöglich vom Denken kann „überwunden" werden. Was redest du von blinder

*) Herders Gott. S. 138 u. 139.

Macht? Setzt das Denken deinem Gotte Augen ein? Und woher das Licht in diese Augen, ohne welches auch kein inneres Auge sieht? Du spottest über Leibnitzens Anthropopathieen; willst nicht, daß man Gott vorausgedachte Plane, Absichten zuschreibe; lehrst eine Nothwendigkeit, welche nicht durch die Weisheit eingesetzt, sondern Natur ist *), und redest denn doch wieder von einer Macht, welche durch den Gedanken erst ihre Vorschriften von Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie erhält **); von Gedanken, durch welche die Natur erst ausgedacht seyn muß, und welche „die vollkommenste schlechterdings „unendliche Macht sind, weil der Gedanke alles ist und hat, was zur „unendlichen in sich selbst gegründeten Macht gehöret ***).“ In Wahrheit, ich verstehe dich nicht. Denn was ist Grundidee des Spinozismus, wenn nicht die-

*) Herders Gott. S. 102.

**) Ebendaß. S. 102.

***) Ebend. S. 103.

dieses, daß Gott das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst ist, und man deswegen ihm unmittelbar, eben so wenig Gedanken, als körperliche Bewegungen; eben so wenig ausdrückliches Bewußtseyn, als Figur und Farbe zuschreiben könne. Darum mußte ich, wenn ich von dem Genusse dieses höchsten Wesens reden wollte, nicht nur diesen Genuß über allen Begriff erheben, sondern ausser allem Begriff kühn hinauswerfen. Mein scharfsinniger Freund Mendelssohn hatte Recht, dieses einen Sprung über sich selbst hinaus zu nennen. Es war ein Salto mortale, womit ich auf der Stelle einen Salto mortale beantwortete, und damit wieder neben den Mann, mit welchem ich mich unterhielt, zu stehen kam."

Was Herder Leßingen hierauf antworten — bestimmtes, wirklich philosophisches antworten könnte, weiß ich mir nicht zu denken. Man hat ziemlich allgemein von den Gesprächen dieses geistreichen Mannes über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spi-

noza, sondern eine andre, die Spinoza hätte haben sollen, von dem Vorwurfe des Atheismus gerettet werde. Aber denn müßte die Zusammensetzung des Herderischen, und Läuterung des Spinozistischen Gottes wenigstens eine mögliche Zusammensetzung und Läuterung seyn, welches sie mir nicht zu seyn scheint. Ich läugne nehmlich, daß es zwischen dem System der Endursachen, und dem System der blos wirkenden Ursachen, ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne. Verstand und Wille, wenn sie nicht das Erste und Oberste, wenn sie nicht Eins und Alles sind; sind nur untergeordnete Kräfte, und gehören zur erschaffenen, nicht zur schaffenden Natur; [sind] Räderwerk, nicht erste Federkraft; sind Räderwerk, welches auseinander genommen, und dessen Mechanismus verfolgt werden kann *).

*) „Bey dem Satze, daß alle Realität, entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung; oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn: bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstan-

Ich verstehe aber unter Mechanismus jede Verkettung von blos wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung; so wie eine nothwendige Verkettung, in so fern sie nothwendig, eo ipso eine Mechanische ist *).

---

des und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beywohnende Bestimmungen; oder blos durch dasselbe an andern Dingen, als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde ohneachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns, als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre."

Kants einzig möglicher Beweisgrund. S. 43. und 44.

*) S. Beylage *VII.*

Angenommen, daß Vorstellung und Begierde eine blos mechanische Verkettung begleiten, in, mit und bey ihr seyn können; so wird alsdenn jede Vereinbarung von Kräften, jedes harmonische Resultat, eine Erscheinung zuwege bringen, deren Vorstellung den Begriff einer Wirksamkeit nach Zwecken, einer Kunst, Weisheit, Güte u. s. w. mit sich führen wird *).

---

*) „Wenn aufgegeben wäre, daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herab kämen, so wird ein jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Cirkel von selber mit unendlich viel Abwechslungen der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der grösten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stossen, sie mögen von dessen obersten oder untersten Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein, daß der freye Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich,

Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schließt die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschiede, daß bey ihr das Resultat des

---

daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Cirkelkreis ist, überrascht, und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müste denn seyn, daß es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Kants einzig möglicher Beweisgrund, S. 52. zu vergleichen mit Herders Gott, S. 119. und 120.

Mechanismus, als Begriff vorhergeht, und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das System der blos wirkenden Ursachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwey Urwesen annehmen will.

Zum Beschlusse noch ein Wort über den Ungrund der Auskunft, welche Herder in der Cartesianischen Definition der Ausdehnung, von welcher sich Spinoza nicht soll haben losmachen können, findet. Herder nennt diese Auskunft (S. 148.) ein historisches Factum, und beruft sich auf Mendelssohns Morgenstunden. Ich will mich dagegen nur auf einen jungen, kaum hervorgetretenen Schriftsteller berufen, welcher dieses Factum — nicht so nahe als es hätte geschehen mögen, aber doch hinlänglich — beleuchtet hat. Man sehe Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, S. 215 — 224. Ausser diesem geistreichen Manne hat meines

Wissens niemand jener unbegreiflichen Behauptung Mendelssohns und Herders widersprochen; sondern sie ist vielmehr mit allgemeinem Beyfall aufgenommen worden. Leibnitz, heißt es, hat dem Unheil abgeholfen, indem er die leere Definition der Ausdehnung und die damit verknüpften unbequemen Vorstellungsarten aus dem Wege räumte. Dieses ist nur in Absicht des Cartesius, und unter der Bedingung gegründet, daß Leibnitz den eigentlichen Dualismus aufzuheben suchte *); in Absicht des Spinoza aber keinesweges, denn auch Spinoza bekämpfte den Dualismus, und sein unmodifiziertes ausgedehntes Wesen ist um nichts leerer, als das unmodifizierte einfache Wesen des Leibnitz. Man wird in den beyden hier unmittelbar folgenden Abhandlungen mehrere diesen Gegenstand angehende Erörterungen finden. Was aber insbesondere die gute Mei-

*) Daß es mit dieser Bedingung seine Richtigkeit habe, glaube ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon hinlänglich gezeigt, und jetzt in der Beylage VI. ausser allen Zweifel gesetzt zu haben.

nung angeht, welche man jetzt fast allgemein von Leibnitz hat, und die aus seiner eigenen Schule hervorgegangen ist: er sey ein materieller Idealist von der subtileren Art gewesen; so werde ich dieselbe in einer andern Schrift von Grund aus untersuchen, und es, wie ich hoffe, sehr leicht machen, über ihren Werth oder Unwerth zu entscheiden.

Beylage VI.

S. 38 dieser Schrift: „Ich lasse Ihnen keine Ruhe; Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag."

Die Frage: in wie fern Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie, mit der Behauptung des Spinoza, daß Ausdehnung und Denken sich gegenseitig nicht verändern können, und zusammen nur Ein Wesen ausmachen, einerley und nicht einerley sey — habe ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon berührt, und zugleich versprochen, diese Materie an einem andern Orte weiter auszuführen, welches hier geschehen soll.

Ich sagte in jenem Gespräche (S. 163.), die substanziellen Formen, oder um denjenigen Ausdruck, welcher hier der schicklichste, und der wahrhaft eigentliche Ausdruck ist, zu gebrauchen, das Principium individuationis unseres Leibnitz setze einen entscheidenden Punkt

des Unterschiedes fest. Und wirklich ist dieser Punkt so erheblich, daß die zwey Systeme dadurch zu entgegengesetzen Systemen werden.

Da Leibnitz sein „Neues System" im Jahr 1695 zuerst öffentlich vortrug, erzählte er die verschiedenen Veränderungen, welche seine Denkungsart bis dahin erlitten hatte. Dieselbige Erzählung findet sich ausführlicher wiederholt in den Nouveaux Essais, und hier schließt er mit folgenden Worten: „Ich war „etwas zu weit gegangen, und hatte ange„fangen, mich auf die Seite der Spinozisten „zu neigen, welche Gott nur eine unendliche „Macht zuschreiben, ihm Weisheit und andre „Vollkommenheiten absprechen, die Lehre von „den Endursachen verachten, und alles aus „einer absichtlosen Nothwendigkeit herleiten. „Hievon hat das System der Harmonie mich „geheilt, und ich lege mir seitdem zuweilen „den Namen Theophilus bey *)."

*) Nouv. Essais. p. 29. — Sehr interessante Nachrichten von den Veränderungen, die sich in Leibnitzens Denkungsart zugetragen haben,

Gleichwohl glaubte Bourguet in eben diesem neuen System, welches Leibnitz dem Spinozis=

---

finden sich auch in seinen Briefen an Remond. Ich will folgende Stelle hier einrücken. — Je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le *Rosendal*, à l'âge de 15 ans, pour déliberer si je garderois les formes substantielles. Enfin le *Mécanisme* prévalut & me porta à m'appliquer aux Mathématiques. — Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. *Huygens* à Paris. Mais quand je cherchai les dernieres raisons du Mécanisme & des loix même du mouvement; je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, & qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, & du matériel au formel; & me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections & avancemens de mes notions, que les *Monades*, ou les substances simples, sont les seules veritables substances; & que les choses matérielles ne sont que des Phénomenes, mais bien fondés & bien liés. C'est de quoi Platon & même les Académiciens postérieurs, & encore les Sceptiques ont entrevu quelque

mus entgegen setzte, Begünstigung oder vielmehr Geist des Spinozismus zu entdecken. Leibnitz antwortete ihm: „ich sehe nicht, wie „Sie hier Spinozismus herausbringen wollen. „Im Gegentheil, gerade durch die Monaden wird der Spinozismus umgestossen. „Denn soviel Monaden, soviel wirkliche Substanzen, oder unzerstörbare, gleichsam lebendige Spiegel des Universi, oder concentrierte Welten sind vorhanden; da es hingegen nach Spinoza nur eine einzige Substanz geben kann. Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht, und „alles, ausser Gott, würde vorübergehend „seyn, und als zufällige Beschaffenheit oder „Modification verschwinden, weil den Dingen „ein eigener Grund des Bestehens, die Substanz fehlte, welcher durch die Monaden gegeben wird *)."

---

chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui. (Recueil de Des Maiz. T. II. p. 135. Opp. omn. T. V. p. 8.)

*) Opp. II. P. I. p. 327. Dieser Brief ist vom December 1714. Eine Parallelstelle findet sich

Vollkommen richtig! Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuati-

---

in der Abhandlung De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum, welche im Jahr 1698 in den Actis eruditorum erschien. Hier ist diese Stelle. „Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinæ substantiæ permanentis modificationes, & phasmata, ut sic dicam; &, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimæ notæ doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum & Platonici olim recte agnovere. Opp. II. P. II. pag. 52 & 53.

nen mit Erfolg angegriffen werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleatische Akatalepsie an die Stelle treten müssen.

Spinoza gieng von dem Begriffe eines nothwendigen Dinges und dem Satze aus, daß das **Werden** eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben könne, als das **Seyn**. Bewegung und Ruhe sind also ewige Modi seiner körperlichen Substanz, und die beständig fortwirkende Ursache der verschiedenen Gestalten, wo immer die eine aus der andern sich entwickelt, ohne daß sich die wirkende Ursache selbst im mindesten verändert. In seinem Systeme sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben so ewig, als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Von der inneren Möglichkeit aber solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft, und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wunderbaren bello omnium contra omnes in und mit dem un=

endlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen.

Diese Rechenschaft foderte nun Leibnitz; aber nicht unmittelbar und ausschließlich von Spinoza: er foderte sie von den damals herrschenden philosophischen Secten, Cartesianern, Gassendisten, überhaupt von allen Weltweisen, welche wirklich Vereinigtes ohne durchgängige innerliche Vereinigung; unzertrennliche Dinge ohne unzertrennliches Band, eine Gemeinschaft der Wesen ohne einen Grund der Harmonie a priori, Bewegung ohne eigene Kraft, Leben ohne Geist für möglich hielten.

Es ist merkwürdig, daß Leibnitzens erste Schrift, seine unter Thomasius im Jahr 1663 gehaltene Disputation schon auf diesen Gegenstand gerichtet war, und de principio individui handelte *).

---

*) S. die von Thomasius, bey dieser Gelegenheit gehaltene Rede, und die VII. Propositiones, welche Leibnitz seiner Dissertation angehangen hatte. Opp. II. P. 2. p. 11. & 400. Dutens

Er selbst erzählt uns in seinem Specimine Dynamico, auf welche Weise er schon als Jüngling auf Betrachtungen gerathen sey, deren Fortsetzung die Lehre von den Monaden in ihm erzeugt habe *). Diese Lehre von den einfachen,

sagt im Verzeichniß: „Ipsa disputatio a G. G. Leibnitio die 30. Maii A. 1663. habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem, quas offerimus propositiones, adnexae erant huic disputationi, & publicatae fuerunt ab Ill. Ludovico in sua Leibnitianae Philosophiae Historia. T. I. §. 21."

*) Mihi adhuc juveni, & corporis naturam cum Democrito, & hujus ea in re sectatoribus Gassendo & Cartesio, in sola massa inerte tunc constituenti, excidit libellus *Hypotheseos physicae* titulo, quo theoriam motus pariter a Systemate abstractam, & systemati concretam exposui. . . . Ibi statui, supposita tali corporis notione, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali. . . . Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam

sachen, als den einzigen Kräften und wirklichen Substanzen, leitete er im Jahr 1694 durch die

---

illam priorem notionis corporeæ non esse completam; & cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore præter magnitudinem & impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium considera-tio oriatur; cujus leges metaphysicas exten-sionis legibus addendo, nascantur ex ipsæ regulæ motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, & omnis actio sit cum reactione, & nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeo-que semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiæ in effectu quam in causa contineatur. Quæ lex cum non de-rivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quæ corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quæ scilicet eandem semper quan-titatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, præter pure mathe-matica, & imaginationi subjecta, collegi quædam metaphysica, solaque mente percep-tibilia, esse admittenda, & massæ materiali principium quoddam superius, & ut sic di-cam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis

kleine Schrift de primæ philosophiæ emendatione & de notione substantiæ ein *), und stellte darauf sein Specimen Dynamicum ans Licht, worin er ausführlich zeigte, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit könnten zusammen noch keine Substanz ausmachen, indem beyde eine Kraft, welche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erst möglich machen und hervorbringen müßte, voraussetzten. Ich verweise auf diesen höchst merkwürdigen Aufsatz, so wie auf die durch und durch wichtige pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque

---

axiomatibus logisticis & geometricis, nempe de magno & parvo, toto & parte, figura & situ, colligi non possint, sed alia de causa & effectu, actioneque & passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam, an ἐντελέχειαν, an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 & 321.

*) Opp. II. P. I. p. 18. Man sehe auch (ibid. p. 234 und 236.) zwey hierhin gehörige Briefe aus dem Journal des savans, 1691 und 1693.

den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift. (Opp. II. P. II. p. 49.)

„Eine frühere, aber damals nicht öffentliche Darstellung dieser Lehre und ihrer durchgängigen Anwendung besitzen wir gegenwärtig in einem Privatschreiben desselben aus Venedig an den berühmten Arnauld, vom 30ten März 1690. Hier erklärte sich Leibnitz, wie folgt:

„„Der Körper ist ein Aggregat von Sub-
„stanzen; aber, eigentlich zu reden, keine
„Substanz. Hieraus folgt, daß sich überall
„im Körper untheilbare, unerzeugbare und
„unverwesliche Substanzen finden, welche et-
„was den Seelen ähnliches haben; daß
„alle diese Substanzen mit organischen, ver-
„schiedener Umformungen fähigen Körpern von
„jeher vereinigt gewesen sind, und es immer
„seyn werden; daß eine jede dieser Substanzen
„in ihrer Natur das Gesetz der fortgesetzten
„Reihe ihrer Wirkungen (legem continuati-
„onis seriei suarum operationum), und al-
„les, was in Absicht ihrer vergangen und zu-

„ künftig ist, enthält; daß, ihre Abhängigkeit „ von Gott ausgenommen, sie der Grund aller „ ihrer Handlungen ist; daß eine jede Substanz „ das ganze Universum vorstellt: nur die eine „ deutlicher als die andere, besonders in Anse- „ hung gewisser Dinge, und nach ihrer Lage; „ daß die Vereinigung der Seele mit dem Kör- „ per, und selbst die Wirkung einer Substanz „ auf die andere, blos in jener gegenseitigen „ vollkommenen, durch die Ordnung der ersten „ Schöpfung ausdrücklich festgesetzten Harmo- „ nie besteht, kraft welcher eine jede Substanz, „ ihren eigenen Gesetzen gemäß, den Erforder- „ nissen der andern entgegen kommt, und auf „ diese Weise die Wirkungen der Einen, Folge „ oder Begleitung der Wirkungen oder Verände- „ rungen der andern sind *). . . . .

Wie Leibnitz hier seine Lehre von den Monaden, und der damit, als Folge, unzertrennlich verknüpften vorherbestimmten Harmonie vorträgt, eben so, und ohne die ge-

*) Opp. Omn. T. II. P. I. p. 46.

ringste Veränderung, hat er sie bis ans Ende seines Lebens behauptet.

Wenn man die vorherbestimmte Harmonie für eine mit den damaligen Vorstellungsarten verträgliche Hypothese ansehen, sie als eine Lehre betrachten will, welche die Systeme der Zeit nur verbessern, nicht sie umstürzen sollte: so verdient sie nicht den Namen einer Erfindung, und Leibnitz hat sie in dieser Beziehung auch nie dafür ausgegeben. Hören wir ihn selbst darüber.

„Die Philosophen der Schule glaubten einen gegenseitigen physischen Einfluß zwischen „der Seele und dem Körper; seitdem man „aber genauer erwogen hat, daß das Denken „und die körperliche Ausdehnung keine Verbindung miteinander haben, sondern beyde toto „genere verschieden sind, seitdem haben mehrere unter den Neuern erkannt, daß es keine „physische Communication zwischen der Seele „und dem Körper gebe, obgleich die metaphysische immer bleibt, zufolge welcher die Seele und der Körper eines und dasselbige Sub-

„ject, oder was man Person nennt, aus-
„ machen *). "

Hierauf zeigt er den Fehler, welchen Cartesius begieng, da er sich bemühete, der Seele einigen Antheil an den Bewegungen des Leibes auszubedingen; er bemerkt, wie nahe dieser Weltweise der Lehre der vorherbestimmten Harmonie gewesen sey, und daß er darauf hätte gerathen müssen, wenn ihm die etwas später von Huygens und Leibnitz entdeckten allgemeinen Gesetze der Bewegung und ihrer Richtung bekannt gewesen wären **).

---

*) Theodicée T. I. P. I. §. 59.

**) Theodicée §. 61. Dasselbige wiederholt er in einem Briefe an Remond. — Ce qui a arrêté le plus Descartes, c'est qu'il a ignoré les véritables loix de la Mécanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en est apperçu le premier, quoiqu' imparfaitement; mais il n'avoit point de gout pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon

Auch hatte wirklich das unvollkommene Systema assistentiæ seinen Urheber nicht überlebt. Die berühmtesten Schüler des Cartesius: Maignan, Mallebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge, und mehrere verwarfen dasselbe einmüthig, indem sie deutlich einzusehen glaubten, es sey auf keine Art und Weise, und unter keiner Bedingung möglich, daß körperliche Ausdehnung und Denken sich wechselsweise bestimmten oder veränderten. Auch bewiesen sie einmüthig, und zum Theil more geometrico, daß eine Eigenschaft oder ein Accidenz eben so wenig aus einer Substanz in eine andre übergehen, als für sich bestehen

---

livre, que si Mr. Descartes s'étoit apperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; *& il seroit allé tout droit* au systeme de *l'harmonie préétablie*, qui est *une suite nécessaire* de la conservation de la force & de la direction tout ensemble. Recueil de div. Pieces. Tom. II. p. 137.

könne. Sie zogen aus den Grundsätzen ihres Lehrers, mit vielem Scharfsinne, noch andre und zum Theil sehr richtige Folgerungen. So entstand das System der gelegentlichen Ursachen, und ohngefähr zu gleicher Zeit der Spinozismus.

In Beziehung auf diese zwey frühere Systeme muß ich erinnern, daß unserm Leibnitz — welcher dem Spinozismus Uebertreibung des Cartesianismus *); und dem Occasionalismus Coincidenz mit dem Spinozismus vorwarf **) — die Grundsätze des Cartesius, dessen Lehre er mehrmals das Vorzimmer der Wahrheit nannte ***), so nahe lagen, als den Urhebern

---

*) Theodicée §. 393.

**) Opp. II. P. I. p. 100. 203. P. II. p. 58.

***) J'ai coutume de dire que la Philosophie Cartesienne est comme l'antichambre de la vérité, & qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là: mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250. — Zwey Jahre früher schrieb Leibnitz an einen

jener Systeme, und er sehr wohl ohne Malle-branche und Spinoza auf seine harmonia præstabilita gerathen konnte.

Freund: „Il m'arriva un jour de dire, que le Cartesianisme, en ce qu'il a de bon, n'etoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la cour, qui avoit de la lecture, & qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allegorie & peut-être un peu trop loin; car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venue jusques dans l'anti-chambre; qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature? Cette tirade de paralleles nous fit tous rire; & je lui dis, Vous voyez, Monsieur, que Votre comparaison a rejoui la compagnie; mais Vous ne Vous étes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre & le cabinet, & que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur. Opp. II. P. I. p. 263. S. auch Rec. de div. Pieces. T. II. p. 136. u. 139.

Unterdessen da er im Jahre 1695 mit seiner zum Theil als Hypothese in gratiam Cartesianorum zugerichteten Lehre in Frankreich auftrat, warfen ihm die Anhänger der gelegentlichen Ursachen eine ungeschickte Nachahmung ihres eigenen Systems vor. Aehnlichkeit gab Leibnitz zu, und bediente sich derselben, um die ihm gemachten Einwürfe auf seine Gegner zurückzuschieben *). Das ihm

*) S. Unter andern in der Rechtfertigung gegen Dom Lamy, Opp. II. P. I. p. 97.

Was die Aehnlichkeit beyder Systeme angeht, so schrieb Leibnitz sogar an seinen Freund Remond: Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Mallebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des *Causes occasionelles* à l'*Harmonie préétablie*, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pieces. T. II. p. 147.

In seiner zweyten Antwort an Bayle sagt er: Il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothese, & ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; & même quelques autres ont dit qu'ils entendi-

unstreitig Eigene, wonach seine Harmonie keine Harmonie zweyer toto genere verschiedener

---

rent ainsi l'Hypothese des Causes occasionelles, & ne la distinguerent point de la mienne, dont je suis bien aise. *Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.* Ibid. p. 447.

Am merkwürdigsten aber, und zwar in vielerley Rücksichten, ist Leibnitzens Vertheidigung des Mallebranche gegen Du Tertre (Rec. de div. Pieces. II. p. 539—550. Opp. II. P. I. p. 213—218.); vornehmlich wenn man diesen Brief mit dem Examen des Principes du R. P. Mallebranche vergleicht. Man hat ohne Grund viel Aufhebens davon gemacht, daß Leibnitz, bey Uebersendung dieses Examen an Remond, schrieb: On peut dire (de cette maniere de petit dialogue) que ce sont des *Discours Exotériques*, & nullement *Acroamatiques* (Rec. II. p. 185.); aber nie, daß ich wüßte, zu einer Vergleichung zwischen diesem Examen und dem Briefe über das Buch des Du Tertre, der von demselben Jahre und an eben diesen Remond ist, aufgemuntert; und doch hatte Des Maizeaux, der so scharfsichtig seyn wollte, diesen Brief vor sich liegen.

Substanzen, sondern Wegräumung des Dualismus war, zog er so wenig hervor, daß er, ob er gleich überall, ohne Ausnahme, von den lebendigen Einheiten, als den einzigen Substanzen ausgieng, dennoch einen Schein von Dualismus, aus mehreren erheblichen Ursachen, sorgfältig beybehielt *).

Das Bedürfniß einer Hypothese, zur Er-

---

*) Dualismus war damals noch theologischer Glaubensartikel. Mallebranche sagt ausdrücklich, er müsse eine materielle Welt annehmen, weil in der Bibel stünde, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, und das Wort Fleisch geworden sey. Auch wurde Leibnitz, gleich nach der Erscheinung seines Systems, genöthigt, sich darüber zu entschuldigen, daß er zwischen Geist und Körper nicht hinlänglich unterschieden, und im Grunde eine allgemeine Nothwendigkeit gelehrt habe; welches ihn bewog, seinen Vortrag noch behutsamer einzurichten. Es ist bekannt, welche heftige Angriffe, der Monaden wegen, unser Wolf erdulden mußte, der diese Lehre doch nie ganz und ausdrücklich von Leibnitz angenommen hatte. (S. seine Vernünftige Gedanken, Th. II. §. 215.)

klärung der vorhandenen gegenseitigen Uebereinstimmungen zwischen den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Substanz, hatte vor Leibnitz schon Spinoza, und zwar noch vollkommener aus dem Wege geräumt, indem er überhaupt nur Eine Substanz annahm. Hier ist also eine wirkliche Aehnlichkeit. Beyde Philosophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per se, welches zwar in der Vorstellung, keinesweges aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne *). Die Sache

---

*) Ich berufe mich auf dasjenige, was ich diesen Punkt angehend in meinem Gespräche über Idealismus und Realismus, S. 146—173, aus Leibnitzens Schriften dargethan habe, und verweise hier insbesondere noch auf das von unserm Weltweisen dem Des Bosses vorgelegte Schema (Opp. *II.* P. *I.* p. 314.). Nach Leibnitzens Lehre ist die endliche Monade für sich allein noch keine Substanz, sondern es wird zu einer endlichen Substanz die Vereinigung mit einem Leibe schlechterdings erfodert. Könnte die endliche Monade für sich allein bestehen und wirken, so müßte Endlichkeit und

verdient in eine etwas nähere Betrachtung gezogen zu werden.

Spinoza hatte den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung, nach welchem sie ein von dem Raume nicht unterschiedenes, ganz unthätiges, blos geometrisches Etwas ist, früh verworfen *), und ihr eine immer rege Kraft und

---

reines Thun nicht im Widerspruche mit einander stehen. Wer bey Leibnitzen die nothwendige Vereinigung des thätigen Prinzips mit dem leidenden, und des leidenden mit dem thätigen recht gefaßt hat, wird sich in alle seine Accommodationen finden können, und nie irre an ihm werden.

*) Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais; sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; & hac de causa non dubitavi *olim* affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam *absurda*. Opp. posth. p. 596. S. Beylage V. am Schlusse.

wirkliches Wesen, wodurch sie als eine Eigenschaft der göttlichen Natur bestünde, zum Grunde gelegt *). Kraft überhaupt ist, nach ihm, das lebendige Wesen Gottes selbst. Sie erscheint im körperlichen als Bewegung; im denkenden als Begierde **). Leben des einzelnen Dinges ist die Kraft, durch welche dasselbe in seinem Wesen und wirklichen Daseyn beharret ***). So hat ein

---

*) Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod æternam, & infinitam essentiam exprimat (Opp. posth. p. 598.). Hiezu muß gezogen werden, was am Ende des LX*II*. Briefes (ibid. p. 593.) gesagt wird, nebst denen dort zum Nachschlagen empfohlenen Stellen.

**) Die ganze Ethik. In der Demonstration der *IV*. Prop. des *IV*ten Theils kann man zum besonderen Nachschlagen Anweisung finden.

***) Cogitat. Metaph. P. *II*. c. V*I*.

jedes einzelnes Ding seine eigene verschiedene Lebenskraft *). Da aber ein jedes einzelnes Ding alle übrige einzelne Dinge voraussetzt, und seine Natur und Beschaffenheit durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt wird **); so muß dieser Zusammenhang selbst in dem Rathschlusse Gottes, in welchem er vorherbestimmt wurde, gesucht werden ***).

Dies sind nur wenige Hauptzüge. Um die Aehnlichkeit zwischen beyden Lehren in Absicht

dieses

---

*) Affectuum definitiones. *I.* cum expl. (Opp. Posth. p. 146.) Affectuum generalis definitio cum explic. (ibid. p. 159. & 160. Die Demonstration der XXXIX. Prop. des *IVten* Theils der Ethik, nebst dem Scholio.

**) S. in meinem Briefe an Mendelssohn vom 19. April 1785. den XXX*IX*. Satz, wo in der Note die Beweisstellen angeführt sind. S. 207 dieser Schrift.

***) Eth. P. *I.* Prop. XXX*III.* cum demonstr. & Schol. Prop. XXXV*I.* append.

dieses Punktes so groß, so allgemein, und so tief eingreifend zu finden, als sie es wirklich ist, muß man beyde Philosophen in der Ausführung ihrer Vorstellungsarten verfolgen. Alsdenn aber wird diese Aehnlichkeit auch so auffallend, daß der Entschluß sie durch mühselige Vergleichungen erst darthun zu wollen, schwer dabey entstehen kann.

Hier muß ich einiger ziemlich harter Vorwürfe gedenken, welche der Verfasser der geistreichen Schrift: Natur und Gott nach Spinoza dem seligen Mendelssohn wegen der Behauptung gemacht hat: Leibnitzens harmonia præstabilita sey von Spinoza entlehnt. Herr Heydenreich muthmaßt, Mendelssohn habe diese Entdeckung aus dem Joachim Lange, dessen ganze Deduction auf einer oberflächlichen Kenntniß des Spinozistischen Systems beruhe, so daß keiner zu beneiden sey, der sich damit bereichert habe; er glaubt, weil Mendelssohn sich so sehr für Wolfens Philosophie interessierte, sey es wahrscheinlich, daß er auch einmal Langens Buch gegen Wolfen hätte durchblättern wollen. Noch wahrscheinlicher, dächte

ich, daß er Wolfen selbst gelesen und hier zuerst Langens Vergleichung gefunden habe.

Aber wie gieng es denn zu, daß Wolfens Widerlegung, die so bündig erwies, „man könne eben sowohl," wie Herr Heydenreich sich ausdrückt, „aus Feuer Wasser herleiten, „als aus Spinoza Leibnitzens Harmonie" — wie gieng es zu, daß sie auf Mendelssohn, der Wolfen doch so hoch schätzte, und gewiß nicht zu den Genieen, welche dieser große Denker anekelt, gehörte — daß sie auf Mendelssohn so wenig Eindruck machte? Die Ursache findet sich in dem Gespräche selbst. „Nunmehr begreife ich," läßt Mendelssohn seinen Philopon sagen, „warum Wolf die vorherbestimmte „Harmonie nur so angenommen hat, wie sie „von Leibnitzen wider Baylen ist vertheidigt „worden. Denn da er sich nicht zu bestim„men getraute, worin die Kraft der einfachen „Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es „auch nicht für ausgemacht halten, ob alle „einfache Dinge Vorstellungen hätten, und ob „sich aus diesen Vorstellungen die Ausdehnung

„und die Bewegungskräfte des Zusammenge=
„setzten erklären ließen *).”

---

*) S. Mendelss. Phil. Schr. I. S. 207. — Vor=
her, S. 204., sagt Philopon: „Hat es Ih=
„nen nicht geschienen, als wenn Leibnitz, in
„Ansehung dieser Meinung, mit sich selbst
„nicht einig gewesen wäre? Z. E. in seiner
„Monadologie trägt er sie ganz anders vor,
„als in dem Tagebuche der Gelehrten, wo er
„sie der Welt zum ersten Mal bekannt gemacht
„hat.” — Und Neophil antwortet: „Leib=
„nitz hat seine Meinung nur unter verschiede=
„nen Gestalten vorgetragen, so wie es jedes=
„mal seine Absicht erforderte. In der Mona=
„dologie zeigt er sie als eine Folge aus seinem
„System von den Monaden .... Allein un=
„ser Weltweise wollte das Schicksal der Harmo=
„nie nicht schlechterdings von dem Schicksale der
„Monaden abhängen lassen .... Er such=
„te sie auch ausser seinem System gültig zu
„machen; dieses unternahm er in dem Tage=
„buche der Gelehrten.”

Hier sind verschiedene Unrichtigkeiten.

1. Einmal hat Leibnitz keiner seiner Schriften den Titel Monadologie gegeben. Zu Wien, im Jahre 1714. schrieb er für den Prinzen Eugen

Ob ich gleich mit diesem Urtheile Mendels-sohns, weder in Beziehung auf Leibnitz, wor-

---

von Savoyen, Principes de la nature & de la grace. Diese wurden zwey Jahre nach des Verfassers Tode in der Europe Savante gedruckt. Das Jahr darauf, 1720, erschien eine deutsche Uebersetzung, die man mit dem Namen Monadologie belegte. Dieselbe Schrift, in lateinische Theses verwandelt, kam 1721 in den actis eruditorum, suppl. VII. (in Dutens ist das VIII. suppl., aber falsch angegeben) heraus, unter dem Titel: Principia Philosophiæ, auctore G. G. Leibnitio. Das französische Original hatte Leibnitz einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt, aber gewiß nie gedacht, daß es mehr, als seine andern Aufsätze über diese Materie, Monadologie genannt zu werden verdiente. An Remond schrieb er darüber folgendes: „Ich übersende Ihnen eine „kleine Abhandlung, die ich hier für den Prin-„zen Eugen von Savoyen über meine Philoso-„phie aufgesetzt habe. Ich hoffte, diese Schrift, „wenn man damit verbände, was ich in den „Leipziger, Pariser und Holländischen Journa-„len bekannt gemacht habe, würde dazu bey-„tragen können, daß man meine Gedanken bes-„ser faßte. In den Leipziger Journalen habe

über ich unten in der Anmerkung etwas gesagt habe, noch in Absicht Wolfens übereinstimme,

„ich gesucht, die Sprache der Schule beyzube„halten; in den andern bequemte ich mich nach „dem Vortrage der Cartesianer; und in dem „gegenwärtigen Aufsatze wollte ich mich gerne „auf eine Weise ausdrücken, welche auch de„nen verständlich wäre, die an den Vortrag „der einen und der andern weniger gewohnt „sind." (Recueil de div. Pieces *II.* p. 144 & 145. Opp. V. P. I. p. 12 & 13.

II. Im Tagebuche der Gelehrten, wo Leibnitz sein System zuerst bekannt machte, soll er nicht von den Monaden ausgegangen seyn. Dennoch ist die Ueberschrift dieses Aufsatzes: De la Nature & de la Communication des SUBSTANCES, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'AME & le CORPS. Und wirklich fängt auch der Aufsatz damit an, daß der Begriff der Substanz, als eines einfachen Wesens, einer selbst thätigen lebendigen Kraft die nach Analogie der Empfindung und Begierde handelt, und wie eine Seele gedacht werden muß, festgesetzt wird. Aus diesem Begriffe und was ihn nothwendig macht allein, wird alles übrige geschlossen. „Meine Harmonie," sagt Leibnitz in der allerersten Erläuterung, „ist keine will-

so habe ich doch genug daran, um doppelt und dreyfach zu begreifen, warum es auf Mendels-

---

„führliche Hypothese; sie folgt aus mei-
„ner Lehre von den Einheiten." —
Und so sehe ich in der That zwischen dem ersten Aufsatze und den Principes sur la nature & la grace, oder auch den Principiis Philosophiæ, keinen die Sache angehenden Unterschied; sondern nur, nach der eigenen Bemerkung des Verfassers, Verschiedenheit der Accommodation und Einkleidung. Wenn im Pariser Aufsatze das Wort Monade nicht vorkommt, so findet sich eben so wenig der Ausdruck harmonia præstabilita darin. Diesen brauchte Leibnitz zuerst in dem Eclairciſſement, worin er die Einwürfe des Foucher beantwortete; und zwar so beyläufig, daß es Bayle übersah, und in der zweyten Ausgabe seines Wörterbuchs von dieser Benennung sprach, als hätte sie der Pater Lamy in seiner Widerlegung des Leibnitzischen Systems zuerst gebraucht. Diese Benennung war also, mehrere Jahre nachdem Leibnitz sein System von den Einheiten bekannt gemacht hatte, noch keine eigentliche Benennung geworden.

Von der harmonia præstabilita, als bloßer Hypothese, das ist unter der Voraussetzung

sohn keinen Eindruck machen konnte, wenn der verketzernde Lange von dem verfolgten Wolf mit

zweyer toto genere verschiedener Substanzen betrachtet, ist Leibnitz an keinem Orte ausgegangen, und er vertheidigt aus diesem Gesichtspunkte sein System nur gegen andre Systeme, bey denen jene Voraussetzung Grundlage war, und deren Anhänger dennoch in dem seinigen eine Menge ungereimte Dinge finden wollten.

III. Unter diese Klasse von Gegnern darf Bayle kaum gerechnet werden, wie denn auch Leibnitz selbst ihn nicht darunter zählte. Baylens Einwürfe griffen tiefer ein, bezogen sich auf das Eigene des Systems, reichten bis an seine Quelle, und umfaßten den Zusammenhang des Ganzen. Auch bemühte sich Leibnitz, diese Einwürfe aus den innersten Gründen seines Systems zu widerlegen, und nirgend werden in die Tiefen desselben solche Blicke, über seine Form solche Aufschlüsse gewährt, als gerade in Leibnitzens zweyter Antwort an diesen Bayle. Ich verweise unter andern auf das eben so schöne, als tiefsinnige Gleichniß von dem Punkte und der innerlichen und äusserlichen Bestimmung seiner Linie (Rec. de div. Pieces *II.* p. 428. Opp. *II.* P. *I.* p. 83); auf die Erklärung der

einem: Leibnitius docet, mentem & corpus esse duas *Substantias* a se invicem realiter diversas, cogitationem & extensionem esse attributa diversarum substantiarum — abgefertigt wurde. Weit entfernt, daß der scharfsinnige Wolf Leibnitzen in dem Grade wirklich mißverstanden hätte, zeigen vielmehr seine Dogmatischen Schriften, daß er ihn überall richtig gefaßt, und auch, wenn er Leibnitzens Lehre nicht zu der seinigen machen wollte, vollkommen verstanden hatte *).

Unmittelbar nach dem Auszuge aus Wolf wundert sich der Xenophanes des Heydenreichischen Gesprächs, daß man nicht auch gesagt

---

scheinbaren Doppelgestalt seines Systems (Rec. II. p. 431. & 132. Opp. P. c. p. 84); auf die treffliche Kritik der Vergleichung zwischen der Seele und einem Epikuräischen Atom (Rec. p. 435 — 438. Opp. P. c. p. 85 — 87).

*) S. Cosmologia Generalis. §. 294. mit vorzüglicher Erwägung der letzten Zeilen. Ferner: Vernünftige Gedanken Th. *II.* §. 215 — 219; vornehmlich S. 370. u. 381.

hätte, Leibnitzens Monadologie sey aus dem Spinoza genommen. Er führt eine Stelle aus Spinoza an, welche dazu Gelegenheit hätte geben können, und bemerkt, diese wichtige Stelle scheine ganz übersehen worden zu seyn *).

Ich glaube nicht daß sie übersehen worden ist, und habe selbst, in dem Briefe an Hemsterhuis, den Spinoza sie fast wörtlich hersagen lassen **); auch wird in dem Briefe an Mendelssohn vom 21ten Apr. 1785 ausdrücklich auf dieses Scholium verwiesen ***). Monadenlehre wird wohl niemand, der weiß, was unter Monaden verstanden wird, hier oder sonst wo im Spinoza finden wollen. Wir wissen auch zu umständlich, wie dieser Begriff

---

*) Ueber Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinrich Heydenreich. S. 100. u. 101.

**) Erste Ausgabe S. 98. u. 99. Der gegenwärtigen S. 142 u. 143.

***) In der Note No. 22. Die 13te Prop. Eth. *II.* wozu dieses Scholium gehört, ist in demselben Aufsatze zweymal citirt. Note No. 15. u. 17.

in Leibnitzen sich entwickelt hat, um über die Genealogie desselben in Zweifel zu seyn. Hingegen kann und darf eben so wenig geläugnet werden, daß zwischen den Formen des Leibnitz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich voneinander unterscheiden; in der Art des Zusammenhanges dieser einzelnen Dinge, und wie sie gegenseitig sich zum Daseyn, zum Thun und zum Leiden bestimmen, ihre Lagen und Beschaffenheiten verändern oder beybehalten; in der Freyheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder besonderen Natur, und der Sclaverey, die auf den Erfordernissen, gleichsam dem Rathschlusse des Ganzen, auf seiner vorherbestimmten Harmonie beruht — eine große Analogie statt finde.

Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leibnitz dem Spinoza schuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und suche keine. Beyde giengen, nach Cartesius, von dem cogito ERGO aus, und man würde sich nicht ganz unrichtig ausdrücken, wenn man sagte: der Eine hätte mehr an die Materie, der andre mehr an die Form gedacht. — Aber ge=

setzt, Leibnitz hätte wirklich von Spinoza viel genommen; so wird niemand, dem es bekannt ist, wie allgemein und heftig dieser Name damals verabscheut wurde, es Leibnitzen verargen können, daß er sich auf die verschrieene Lehre dieses Weltweisen nie berief. Sonst weiß man ja von Leibnitz, wie geneigt er war, sich auf Gedanken seiner Vorgänger zu stützen, und jede Aehnlichkeit der Begriffe anderer mit den seinigen hervorzusuchen. „Die Wahr-
„heit," sagt er, „ist allgemeiner verbreitet,
„als man glaubt; aber oft ist sie geschminkt,
„noch öfter verhüllt, zuweilen gar geschwächt,
„verstümmelt, und durch Zusätze verdorben.
„Wenn man aufmerksam auf sie machte, wo
„sie unter den Alten, oder, um richtiger zu
„reden, unter unsern Vorgängern sich findet,
„so würde man das Gold aus dem Kothe, den
„Diamant aus der Grube, das Licht aus der
„Finsterniß hervorziehen, und wirklich eine
„gewisse unvergängliche Philosophie zu Stande
„bringen *)." Dieselbigen Gedanken und

---

*) Recueil de div. Pieces par des Maizeaux, Tom. II. p. 145.

Wünsche findet man bey jeder Gelegenheit in seinen Schriften wiederholt. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen dieser Art beschließt seine erste Antwort an Bayle, und sie mag, weil sie in mehr als einer Absicht hierhin paßt, auch dieser Abhandlung zum Schlusse dienen.

„Die Betrachtung jenes Systems zeigt, „daß je tiefer man in den Grund der Dinge „eindringt, desto mehr Wahrheit in den Lehren „der meisten philosophischen Secten sich entde„cken lasse. Der Mangel an substanzieller „Wirklichkeit in den sinnlichen Gegenständen, „nach der Behauptung der Skeptiker; die Har„monieen, oder Zahlen, Urbilder und Begrif„fe, worauf die Pythagoräer und Platoniker „alles zurückführten; das Eins und Alles „des Parmenides und Plotin, ohne Spinozis„mus; die Verknüpfung der Dinge nach den „Stoikern, vereinbar mit der Spontaneität „der andern Schulen; die Vital-Philosophie der „Cabalisten und Hermetisten, welche überall „Empfindung annehmen; die Formen und En„telechieen des Aristoteles und der Scholastiker, „nebst der mechanischen Erklärung aller beson-

„ deren Erscheinungen nach dem Demokrit und
„ den Neuern — alles dieses findet man in ei=
„ nem perspectivischen Mittelpunkte vereinigt,
„ der in eben dem Gegenstande, welcher aus
„ jedem andern Gesichtspunkte verworren er=
„ scheint, Regelmäßigkeit, und die Uebereins=
„ stimmung aller seiner Theile zeiget. Secten=
„ geist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat
„ sich selbst eingeschränkt, indem man verwor=
„ fen hat, was andere lehrten *).

---

*) Recueil de div. Pieces par des Maizeaux, Tom. *II.* p. 417. Opp. Omn. T. *II.* P. *I.* p. 79.

Beylage VII.

Auf die gegenwärtige Abhandlung ist häufig in diesem Buche verwiesen worden; folgende drey Stellen aber sind der eigentliche Text dazu.

S. 61. „Der Gott des Spinoza ist das „lautere Principium der Wirklichkeit in „allem Wirklichen; des Seyns in allem „Daseyn; durchaus ohne Individualität, und „schlechterdings unendlich. Die **Einheit** „dieses Gottes beruhet auf der Identität des „Nichtzuunterscheidenden *), und schließet „folglich eine Art der Mehrheit nicht aus."

S. 225. „Jeder Weg der Demonstration „geht in den Fatalismus aus."

S. 45 u. 46. „Leßing blieb dabey: daß er

*) S. die Demonstration der fünften Proposition, im ersten Theile der Ethik, wo der Beweiß, daß nur Eine Substanz seyn könne, angefangen wird.

„sich alles **natürlich** ausgebeten haben „wollte; und ich: daß es keine natürliche Phi„losophie des Uebernatürlichen geben könne, „und doch beydes (Natürliches und Ueberna„türliches) offenbar vorhanden wäre."

Vor Spinoza hatten sich schon die Scholasticker des Satzes des Nichtzuunterscheidenden bedient, sowohl um die Lehre von den drey Personen in der Gottheit mit der Lehre von der Einheit des Göttlichen Wesens zu vereinigen, als um überhaupt darzuthun, daß nur Ein Gott seyn könne. Auch den Begriff eines allgemeinen Wesens, welches allen einzelnen Dingen gemein sey; einer Substanz, in welche das unzählige Heer des Besondern sich gleichsam theile, und welcher darum das **Allenthalben** zukomme, finden wir ebenfalls bey den Scholastickern, und zwar schon bey dem Magistro Sententiarum. Es läßt sich dieser Begriff bis zum Aristoteles, und noch weit höher bis zu der ältesten Philosophie hinauf verfolgen *)

---

*) S. **Cramer** von der Scholastischen Theologie,

Dem Menschen überhaupt war es durch seine frühesten Bedürfnisse aufgegeben, dem Beständigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeständigen der Natur nachzuforschen; und dieses Nachforschen mußte ihn, sowohl im Sittlichen als Physischen, zu einer unabsehlichen Reihe von Entwickelungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen interessanteren Gesichtspunkt als diesen, um daraus die mannichfaltigen Gedankensysteme der Menschen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Resultate werfen; und zwar blos in Beziehung auf die speculative Vernunft.

Nachdem man alle Sinne gleichsam zusammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstande selbst zu verhören, dieser aber sich nicht stellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in contumaciam zu verfahren; so

blieb

Fortsetzung des Bossuet, Th. *VII.* vornehmlich S. 216—220.

blieb nichts anders übrig, als anzunehmen: das allein komme dem Gegenstande selbst zu, sey wahrhaft objectiv und beständig, was alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise an ihm zu erkennen gäben; das ist, was mit dem Auge zugleich gehört, mit dem Ohre zugleich gesehen, mit dem Geruchnerven zugleich betastet werden könnte: kurz, was der Sensus communis im höheren Verstande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darstelle.

Der menschliche Verstand, von allen, den Erscheinungen correspondierenden qualitatibus occultis, auf diese Weise gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtseyn und Denken.

Wie wohl sich die speculative Natur des Menschen befinden mußte, nachdem dieses einmal festgesetzt war, kann ein jeder einsehen, der über menschliches Erkenntnißvermögen einigermaßen gründlich nachzudenken im Stande ist. Man ziehe folgendes in Betrachtung.

Das Prinzip aller Erkenntniß ist lebendiges Daseyn; und alles lebendige Daseyn geht aus sich selbst hervor, ist progreßiv und productiv. Das Regen eines Wurmes, seine dumpfe Lust und Unlust, könnten nicht entstehen, ohne eine nach den Gesetzen seines Lebensprinzips verknüpfende, die Vorstellung seines Zustandes erzeugende Einbildungskraft. Je mannichfaltiger nun das empfundene Daseyn ist, welches ein Wesen auf diese Weise erzeugt; desto lebendiger ist ein solches Wesen. Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muß das schaffende Wesen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (desjenigen Lebens, welches sich selbst genießt, und allein den Namen des Lebens verdient) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese, als Sprache. Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und eben so, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben *). Die vollkommnere

---

*) „Das Vermögen, wodurch sich der Mensch von

Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung, erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfniß der Abstraction und Sprache. So entsteht eine Vernunftwelt, worin Zeichen und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder= Ideen= und Wort=Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verstehen geschiehet aber dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wieder aufheben; und auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explicite, keiner andern Operation, als dieser, worauf alle

---

allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficiert wird, unterscheidet, ist die Vernunft." Kant Met. d. Sitten. S. 107.

übrige sich zurückführen lassen, fähig. Wahrnehmen, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unseres intellectuellen Vermögens aus.

Ich wiederhole nun: wie wohl mußte sich die speculative Natur des Menschen nicht befinden, da sie die unendlichen Verschiedenheiten der Qualität, auf einige bestimmte Beschaffenheiten der Quantität zurückzuführen die Aussicht gewann! Dem Glücke dieser Unternehmung verdankt die Naturlehre ihre bewundungswürdigen Fortschritte. Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre gieng unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.

Zwey Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder blos mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens,

nehmlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihren Modificationen ein natürliches Daseyn zu verschaffen.

Diesen Schwierigkeiten half das Cartesianische Lehrgebäude so wenig ab, daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden *).

Da trat Spinoza mit seinem Ἑν και παν hervor, und versuchte die duo quærenda **), deren Vereinigung die Philosophen vor ihm, samt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte, auf ein einziges Prinzip zurückzuführen; dieses nehmlich: Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind zwey gleich undenkbare Dinge: ihre Verei-

*) S. die Beyl. VI.

**) Duo quærenda funt. Unum, quæ materia fit, ex qua quæque res efficiatur; altera, quæ vis fit, quæ quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lib. I. §. 6.

nigung muß folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn. Da nun die Substanz, welche nur eine Einzige seyn kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu seyn, eben so gedacht werden. Aus dieser ersten Materie und ihrer Form entspringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das ist, nothwendige und mechanische Weise.

Diese Vorstellungsart hat das Gute und Vorzügliche, daß dabey der wüste und ungereimte Begriff eines Chaos, welches sich erst ordnen mußte, nicht gebraucht wird. Wirklich ist es sehr merkwürdig, daß nicht allein die Menge alter Philosophen, sondern auch unter den neueren viele gründliche und sehr scharfsinnige Denker, den Begriff eines Chaos, oder, welches einerley ist, eines sich nur allmählig entwickelnden Weltsystems, mit dem Begriffe eines nothwendigen, von Ewigkeit her wirkenden, blos mechanischen Naturprinzips haben vereinigen können, da

doch nur sehr wenig Nachdenken dazu gehört, um einzusehen, daß beyde Begriffe sich gegenseitig aufheben. Diesen Fehler begieng also Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen wollte: eine **natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge**, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden.

Er mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eins nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen. Das Ungereimte dieser Behauptung suchte er durch Gleichnisse aus der Mathematik zu vertilgen, und versicherte, es läge blos an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe auf einander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen. Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der sich hier durch seine Imagination betrügen ließ; denn die Folge, welche in den mathematischen Gleichnissen vorgestellt wird,

ist keine objective und wirkliche, sondern eine subjective und blos idealische, die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succeßion in dem Subject, welches sie in Gedanken erzeugt, zum Grunde läge, und dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt würde. Absonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechselung ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Ursache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte, hat hier eine Täuschung zuwege gebracht, wodurch mehrere Philosophen von der ersten Größe hintergangen worden sind, und noch wirklich hintergangen werden.

Ich will mich deutlicher erklären.

Aus dem Satze: das Werden könne eben so wenig geworden oder entstanden seyn, als das Seyn oder die Substanz, zog Spinoza die richtige Folge, daß eine ewige unendliche Actuosität der Materie eigen, und ein unmittelba=

rer Modus der Substanz seyn müsse. Dieser unmittelbare ewige Modus, den er in dem Verhältnisse von Bewegung und Ruhe der naturæ naturatæ ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine ewige unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechsels. Hatte nun die Bewegung nie angefangen; so konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang genommen haben. Sie waren also nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch, ihrer Succeßion unbeschadet, dem Vernunftbegriffe nach, alle zugleich vorhanden: denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich; und eine Folge der Dependenz ist die einzige, welche sich darin gedenken läßt. Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, Einzelnen Dingen, Generation und Succeßion, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte; so sah er sie zugleich von allem Empirischen — gereinigt, und konnte, bey der festen Ueberzeugung: Es müsse alles — nur secundum modum quo a rebus æternis fluit betrachtet werden: — die Begriffe von

Zeit, Maaß und Zahl, als von diesem Modo abgesonderte einseitige Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung betrachten, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformieren, und auf das Wahre (vere consideratum) zurückführen müsse *).

Auch zu diesen Behauptungen hatten die Scholastiker ihm den Weg gebahnt. Mehrere Lehrer dieser Schule, um dem undenkbaren Begriffe einer Schöpfung in der Zeit, welcher allemal entsteht, wenn man die Reihe der Naturbegebenheiten will einen Anfang nehmen lassen, auszuweichen, nahmen zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht. Wie Spinoza aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegten und gegenseitig veränderten, schloß, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben; so schlossen jene aus der Thatsache einer erschaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derselben von Ewigkeit

*) Opp. Posth. Epp. XXIX.

her erschaffen haben müsse *). Sie hatten aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine blosse natura naturans, sondern ein von der Natur wirklich unterschiedenes Wesen war, welches dieselbe auch der Substanz nach hervorgebracht hatte. Diese Schwierigkeiten haben Leibnitzen nicht verhindert, den Scholastikern beyzustimmen, und eine Schöpfung, auch der Substanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären **).

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie, Fortsetzung des Bossuet, Th. *VII.* S. 404 und 405. 416 — 419.

**) S. Leibnitzens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. pag. 331 — 338. — Diese Briefe sind es, in denen, nach Leßings kühnem Ausdrucke, gesagt seyn soll: „Gott befände sich in einer „immerwährenden Expansion und Contraction: „dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen „der Welt." (S. 33. dieser Schrift.) Einen Fingerzeig dahin gab ich schon in meiner Rechtfertigung, da ich, S. 72., der zwey Abhandlungen von Leßing, in den B e y t r ä g e n: Wissowatius Einwürfe, und Leibnitz über die ewigen Strafen, nicht blos obenhin er=

An Nachfolgern hierin hat es ihm nicht gefehlt, und noch giebt es mehrere sehr Achtungswürdi=

---

wähnte. Beyde sind in vielerley Betrachtung äusserst wichtig. In der zweyten kommen Leibnitzens Briefe an Bourguet vor. Man sehe §. IV — VII.; hernach den XVIten, wo sich Leßing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausschließt, erklärt. Die Frage ist davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn sie **nicht** angefangen habe, welche Hypothese: einer dennoch immer wachsenden — also immer nur **annähernden**; oder einer immer gleichen — also **wirklichen** Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemässer sey. Die erste nannte Leibnitz die Hypothese des Triangels; die zweyte, des Rectangels. „Leibnitz" (sagt Leßing S. 224.) „scheinet mir der immer gleichen Voll„kommenheit um vieles geneigter gewesen zu „seyn; ja seinen Freund (den Bourguet) einer „förmlichen Demonstration derselben sehr nahe „gebracht zu haben, welche er vielleicht seine „Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuhoh„len, als ihm vorzusagen." Dieses ist vollkommen richtig. Ich verweise auf die Briefe selbst, und darf jeden Leser, welcher Dinge dieser Art zu lesen weiß, auf sein Gewissen

ge Philosophen unter uns, welche den Begriff einer *wirklichen* Schöpfung *wirklich* ein=

---

fragen, ob er es Leßingen sehr verdenken kann, wenn er mit dem, was Leibnitz dort behaüptet, den Glauben an einen von der Welt unterschiedenen persönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben diesem Leibnitz zu vereinigen wußte. „Si le rectangle" (sagt Leibnitz p. 338.) „avoit lieu dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la sagesse divine seroient coëternelles avec elle, „& que chaque substance auroit été éternelle „*a parte ante*, comme je crois qu'elles le sont „toutes *a parte post.*" — Und hier nun die Stelle, auf welche Leßing besonders deutete, und die er nur etwas frey zu übersetzen glaubte: „Un rapport d'un état de l'univers ne reçoit „jamais aucune *addition* sans qu'il y ait en „même tems une *substraction* ou *diminution* pour „passer dans un autre état. Le changement „des ordonnées dans le rectangle est toujours „tel que la postérieure garde les traces de „l'antérieure, & il ne suit point que cela „importe une augmentation de perfection; „car s'il reste quelque chose de l'état précédent, quelque chose aussi n'en reste „point." (p. 334.)

zelner succeſſiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Dieſe etwas ſchwerere Täuſchung wird auf dieſelbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Urſache mit dem Begriffe des Grundes vermiſcht; jenem dadurch ſein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem blos

---

Daß übrigens Leßing ſich nicht anmaßte zu behaupten, Leibnitz ſey in dem Verſtande ein Spinoziſt geweſen, daß er ſich ſelbſt dafür erkannt hätte, beweiſt die Folge des Geſprächs: Innere weſentliche Aehnlichkeit, Identität des Syſtems: das nur hatte Leßing eigentlich im Auge. Seine Expanſion und Contraction ſollte einen medium terminum darſtellen, und er gab ihn wirklich in dieſem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daſeyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen beſtehenden Welt; und dieſes Beſtehen ſelbſt durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen ſolcher einzelner Weſen, trefflicher ſymboliſiert werden, als durch ein ſolches gehaltenes Verbreiten, und gleichſam Athmen der Natur. Es iſt der wahrhafte Gott des Spinoza, der aus Unendlichem Unendliches unaufhörlich hervorbringt.

logischen Wesen macht. Ich habe schon anderwärts dieses Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Ursache, in so fern er sich von dem Begriffe des Grundes unterscheidet, ein Erfahrungsbegriff ist, den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Paßivität zu verdanken haben, und der sich eben so wenig aus dem blos idealischen Begriffe des Grundes herleiten, als in denselben auflösen läßt *).

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht, ist darum nicht unzuläßig; wenn nur keinen Augenblick vergessen wird, was jedem ins besondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. So heißt

*) S. Ideal. und Real. S. 93 — 109. — Ein von mir sehr verehrter scharfsinniger und gelehrter Forscher, der Herr Professor Flatt in Tübingen, hat in seinen Fragmentarischen Beyträgen gegen meine Meinung verschiedenes auf eine Weise, die meinen Dank verdient, erinnert. Ich verschiebe, mich über die Gründe dieses Weltweisen zu erklären, um es an einem Orte zu thun, wo ich die eigentlichste Veranlassung dazu haben werde.

der Satz des Grundes: Alles Abhängige ist von Etwas abhängig: Der Satz der Ursache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde ist in dem Worte abhängig, das von Etwas schon gegeben; und eben so bey der Ursache in dem Worte gethan, das durch Etwas. Beyde sind identische Sätze, und haben daher allgemeine apodiktische Gültigkeit *). Ihre Vereinigung aber geschieht durch den Satz: daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse, welcher eben so identisch, folglich eben so allgemein und nothwendig ist.

Vergißt man den wesentlichen Unterschied beyder Begriffe, und worauf er beruht, so erlaubt man sich den einen für den andern zu setzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn **).

Vergißt

---

*) s. S. 237 u. 238. dieser Schrift die Note.

**) Die Causa sui hat daher ihr Daseyn. Aus dem apodiktischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, hielt es hart zu folgern: daß nicht alles

Vergißt man nicht die wesentliche Verschiedenheit beyder Begriffe, so sitzt man mit dem Begriffe der Ursache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig gesetzt wird, in der Zeit unbeweglich fest; denn eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe, ist ein Unding. Auch der Idealismus, mit allen seinen Künsten, kann hier nicht aushelfen, und verschaft nur eine kurze Frist *).

Nach diesen Erörterungen wird es nicht mehr befremdlich scheinen, wenn ich behaupte, es lasse sich das wirkliche Daseyn einer succeßiven, aus einzelnen endlichen Dingen, welche sich die Reihe hinab einander hervorbringen und vertilgen, bestehende Welt, auf keine Weise begreiflich, das heißt natürlich erklären. Denn wenn ich diese Reihe als wirklich unendlich denken will, so steht mir der ungereimte Begriff einer ewigen Zeit, welcher sich durch keine

alles eine Ursache haben könne. Darum erfand man die Causam sui, wozu nothwendig auch der Effectus sui gehört.

*) S. Ideal. und Real. S. 97 — 100.

mathematische Figur auf die Seite räumen läßt, im Wege. Will ich die Reihe einen Anfang nehmen lassen, so fehlt es mir wieder an allem Möglichen, woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffes eines nach keinem seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.

Also gleiche Unbegreiflichkeit in beyde Wege. Aber um dieser Unbegreiflichkeit willen, hat die Vernunft nicht nöthig in die Irre zu gerathen, da sich ihr die Erkenntniß gleichsam aufdringt: es liege die Bedingung der Mög=

lichkeit des Daseyns einer successiven Welt, ausser dem Gebiete ihrer Begriffe, nehmlich ausser dem Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur. Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung nachforscht, das Aussernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches, — oder auch: das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln. Indem sie auf diese Weise ausser ihrem Berufe thätig ist, kann sie um keinen Schritt ihrem Zwecke näher kommen, sondern immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus *) zu Tage bringen. Denn ohn-

*) Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen: was wir auf diese Weise einsehen, oder herleiten können, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. So begreifen wir z. B. einen Cirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung, oder seine Physik, deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schliessen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mecha-

erachtet läßt sie nicht ab, und wird in ihren

---

nismus, wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines Begriffes überhaupt, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. Die Construction eines Begriffes überhaupt ist das a priori aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction giebt uns zugleich auf das gewisseste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anders, als wir haben sie auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: wir haben die Qualität objectiv vernichtet. Hieraus läßt sich nun, ohne weiteres, leicht abnehmen, was für einen Ausgang die Bemühungen der Vernunft, einen deutlichen Begriff von der Möglichkeit des Daseyns unserer Welt zu erzeugen, in jedem Falle gewinnen müssen.

Erwartungen hingehalten, weil sie das in seiner Art Unbedingte wirklich erkennt, und in dieser Erkenntniß auf eine sehr mannichfaltige Weise immer höher steigt. Ihr Geschäfte überhaupt ist progreßive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, das ist, des Identischen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progreßionen unentbehrlichen Absonderens und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff. Die wesentliche Unbestimmtheit Menschlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare sinnlicher Gestalten, läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äusserliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße: quidquid est, illud est; mehr, als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbrin-

gen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nehmlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen **wirklichen** Anfang, nie ein **reelles** Prinzip irgend eines objectiven Daseyns.

Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas unvernünftiges unternimmt. Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?

Um diese etwas sonderbar klingende Frage entscheiden zu können, müssen wir eine andre, noch sonderbarer klingende aufwerfen; diese nehmlich: hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?

Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur in so fern sie deutliche Begriffe hat, mit denselben urtheilet, schließt, und wieder andre Begriffe oder Ideen bildet: so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient, sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Prinzip der Erkenntniß überhaupt; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist: durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.

Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammen gesetzt ist. Beyde sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, son-

dern haben von seinem Daseyn dieselbige, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben.

Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen, zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir; und was wir nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.

Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint

als ein ungereimtes Unternehmen sogleich ein-leuchten zu müssen. Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das ist ein blos natürliches Daseyn auszumachen, und den Mechanismus des Prinzips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur, wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, in so fern es die nicht natürlich verknüpfte, das ist für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Aussernatürlichen möglich werden: so muß das Unbedingte

aufhören das Unbedingte zu seyn; es muß selbst Bedingungen bekommen; und das absolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.

Da nun allem vorhergegangenen zufolge das Unbedingte ausser der Natur, und ausser allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegt; die Natur aber, das ist der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegeben, folglich mit ihm verknüpft ist: so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden *). Aus diesem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche, oder das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen, und hervorgegangen seyn.

Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch

*) S. Jakobs kritische Anfangsgründe zu einer Allg. Metaphysik §. 326.

Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andre Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nehmlich, als Thatsache — **Es ist!**

Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: **den Gott.**

Der Gott des Weltalls kann nicht blos der Baumeister des Weltalls seyn; er ist Schöpfer, und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Substanz nach gewirkt, so müßten zwey Urheber seyn, die, man weiß nicht wie, miteinander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungereimtheit, die in unsern Tagen (nicht weil sie zu groß, sondern weil sie nicht in unserer Vorstellungsart ist) keiner Widerlegung bedarf. Unser Widerstreben gegen ein Entstehen der Dinge auch der Substanz nach kommt daher, weil wir kein Entstehen, welches nicht auf eine natürliche, das ist bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können,

Wie sehr wünschte ich nicht, diese Sätze und Folgerungen eben so faßlich machen zu können, als sie für mich selbst evident sind. Man würde alsdann nicht allein das Vernunftwidrige der Forderung einer Demonstration vom Daseyn Gottes einsehen, sondern durch eben diese Einsicht auch begreifen, warum eine mit unserem Verstande und Willen (welche beyde auf Coexistenz, d. i., auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft sind) belehnte erste Ursache, als ein unmögliches und ganz ungereimtes Wesen erscheinen müsse. Je vollkommener man aus dem ersten das zweyte erkennte; desto deutlicher würde man das Unzuläßige der Folgerung einsehen: Weil ein Gott kein Mensch, oder nicht körperlich seyn kann; so kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.

Wir besitzen aber, ungeachtet unserer Endlichkeit und Natursclaverey — oder scheinen wenigstens durch das Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit bey der Ausübung unseres Willens, ein Analogon des Uebernatürlichen, das ist des nicht mechanisch wirkenden

Wesens in uns zu besitzen. Und da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen Anfang irgend einer Veränderung, ausser einen solchen, welcher durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen: so hat der bloße Instinct der Vernunft schon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die sie entstehen sahen, als eine Handlung zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen. Sie irrten, weil sie unmittelbar bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Weise als wir, wenn wir alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Prinzip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse, wenn man ihm Daseyn zugestehen solle, weil unsere deutliche Vorstellung eines Dinges nicht über die Vorstellung seines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande sich das Prinzip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und

Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas blos **Vermitteltes** vorzustellen. Noch weniger kann Causalität überhaupt als etwas blos **Vermitteltes**, oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von Causalität nicht die geringste Ahndung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtseyn unserer eigenen Causalität, das ist, unseres Lebensprinzips, welches sich zugleich als das Prinzip aller Vernunft offenbar darstellt: so sehe ich nicht, wie es umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz, und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus (S. Beylage IV. u. V.); sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

Ich resumiere.

Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein

diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des blos Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist: denkbar machen können. So widersprechend es also ist, daß die Natur die Natur hervorgebracht habe, oder daß die Natur nach dem Laufe der Natur entstanden sey; eben so widersprechend muß es uns, die wir nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist: der **Vermittelung**, denken und begreifen können, vorkommen, daß die Natur wider ihren Lauf, nehmlich **unvermittelt** entstanden sey. Das Einschieben einer Intelligenz, sobald auch sie dem Satze des zureichenden Grundes, d. i. der Naturnothwendigkeit unterworfen wird, ändert nichts an der Sache, wie ich vorhin gezeigt habe. Hingegen verschwindet das Widersprechende sogleich, wenn man entdeckt, daß dem Uebernatürlichen das Natürliche war zum Grunde gelegt wor=

den, und dieses unter jenem dennoch befaßt werden sollte.

Dieses wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, daß wir die erste Ursache der Veränderungen zugleich als die Ursache der Substanzen selbst erkennen mußten. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß wir uns von letzterem, nehmlich wie ein Ding, auch der Substanz nach, zum Daseyn gelange, oder wie es nur ein solches Daseyn besitze, irgend eine Vorstellung machen; und weil dieses unmöglich ist, so muß die Vorstellung von einer **Ersten**, und **unmittelbaren** Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verstünden wir das Eine, so müßten wir nothwendig auch das andere verstehen. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes gerade zu widerspricht, daß die Erkenntniß eines wirklichen Anfanges, oder auch eines reellen Daseyns (der inneren Möglichkeit einer Substanz) in ihnen, oder durch sie gegeben werde; so ist die Frage: Ob

die

die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heissen, ist klar genug; weil sie sonst zugleich angefangen, und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbige gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen: also **Nicht** angefangen und doch angefangen hätte. Es sind dieses also nicht zwey entgegengesetzte Behauptungen, die sich einander wechselsweise aufheben; sondern der Widerspruch liegt in einer jeden insbesondre, und es ist nur Ein Widerspruch, welcher beyden gemein ist, und durch die Einsicht in seine Quelle vollkommen gehoben wird.

Ist dieser Widerspruch gehoben, (oder sey es auch nur geschlichtet, im Falle, daß man ihn für reel und unauflöslich halten wollte); so haben wir in Absicht des Uebernatürlichen, von dessen Daseyn wir gewiß sind, nur noch zu entscheiden, ob wir annehmen wollen, es sey

ein blind actuoses Wesen, oder eine Intelligenz; und mir däucht, hier könnte uns die Wahl nicht schwer fallen.

Beylage VIII.

S. 239. dieser Schrift. „Wie die Triebe, „so der Sinn; und wie der Sinn, so die Trie„be. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht „gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er „muß dahinauf bewegt werden, und sich be„wegen; organisiert seyn, und sich organisie„ren."

Ueber diese Stelle ist viel gespottet worden. Da ich auf dergleichen nirgend in dieser neuen Ausgabe Rücksicht genommen habe, so soll es hier am Schlusse noch weniger geschehen. Einer Vertheidigung bedarf diese Stelle nicht. Und sollte sie mehr Erläuterung, als im Zusammenhange schon gegeben war, bedürfen; so ist dafür an mehr als Einem Orte dieses Buches schon gesorgt. Ich gebe ihr eine Beylage blos um eine treffliche Stelle von Garve einzurücken, an die ich, da ich jene Worte schrieb, wirklich gedacht habe. Nie werde ich die Stunde, in der

ich sie zum erstenmal las, vergessen. Die Empfindung, mit der ich sie hier einrücke, und indem ich mein Werk damit beschließe, sie mir gewissermassen zueigne, sey der Lohn meiner Arbeit.

Garve zu dem zweyten Buche des Cicero von den Pflichten:

„Wir sehen, daß unser Temperament, das heißt, die aus dem Körper, der Mischung unsrer Säfte, dem Zustande unsrer Nerven entstehende Fassung der Seele, einigen Tugenden günstig, andern hinderlich ist. Alle Arbeit an uns selbst, um uns vollkommener zu machen, läuft, — (da der Körper unser nächstes Object ist, welches immer auf uns wirkt, ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unser Temperament, wo es fehlerhaft ist, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unserer Seele zu unterwerfen suchen. — Es ist ein Krieg, der auf Eroberung und ruhige Beherrschung abzielt. So lange der Geist, so lange seine Einsichten von dem was gut ist, seine Neigung

Gutes zu thun, zwar stark genug sind, den aus dem Körper und der Sinnlichkeit entspringenden Leidenschaften zu widerstehen, aber nicht stark genug, dem Körper selbst eine andre Stimmung zu geben, und dadurch die Ursachen jener Leidenschaften aufzuheben: so lange wird die Mühseligkeit des Streits sich unaufhörlich erneuern. Und da der Widerstand, welchen eine Kraft überwindet, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist: so werden wir alle unsere Tugend hauptsächlich in diesem Streite suchen, nach diesem bey andern schätzen; und diejenige Vollkommenheit der Seele, welche sich, in Uebereinstimmung mit dem Temperament und den Umständen, auf eine leichte und uns angenehme Art äussert, werden wir nur mit Mühe, und durch vieles Nachdenken, für ähnliche Tugend anerkennen lernen. Das wirkliche Vermögen also, welches die Belohnung der Tugend seyn sollte, ist in dem einen Falle der Empfindung nach geringer, in dem andern seinem Ursprunge nach ungewisser.

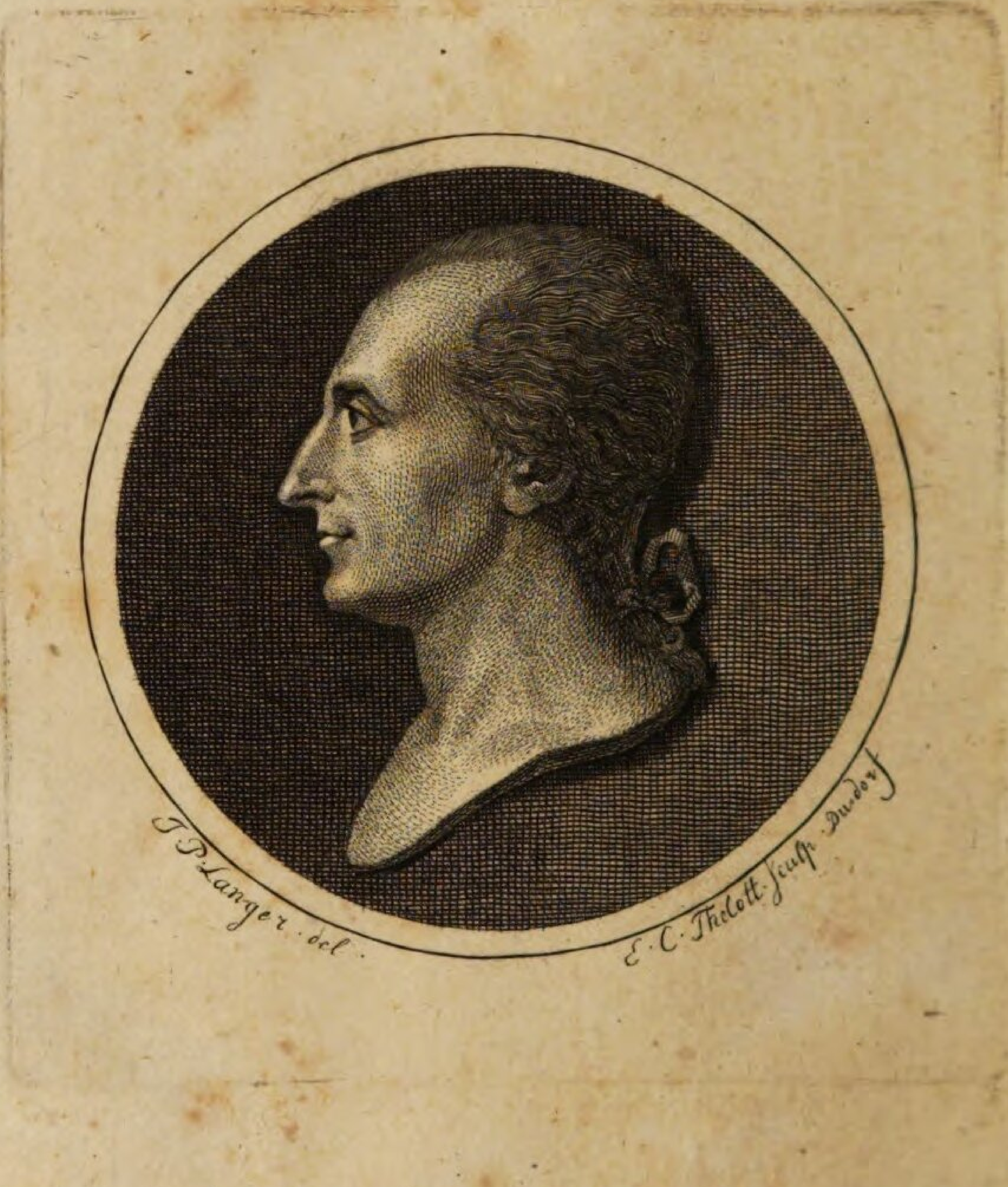
„Glücklicher Weise werden die besten Beobachter der moralischen Welt, und die zu-

gleich in sich den edlen Keim der Tugend haben, gewahr: daß diese Pflanze, wenn sie emporwächst, auch schon hier nicht nur das Unkraut, von dem sie umgeben ist, dämpfen und überwachsen, sondern auch den Boden selbst verbessern könne. Unser Temperament, unsre sinnlichen Neigungen und Triebe, unser Körper selbst, können sich bis auf einen gewissen Grad durch die fortgesetzte Arbeit unsers Geistes umändern.

„O gesegnet sey auch selbst die Schwäche eines kränklichen Körpers, die mich öfter, wenn auch nicht deutlicher, als andre gelehrt hat, daß der Geist etwas über den Körper vermag. Ja ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß die Anstrengung der Geisteskraft auch einen matten Körper unterstützen, und bis auf einen gewissen Grad beleben könne; daß hinwiederum, wenn die Seele ganz ruhig, ganz gelassen bleibt, das tobende Blut anfange sanfter zu fließen, die in Aufruhr gebrachten Lebensgeister niedersinken; und daß der Schmerz selbst, wenn er nicht zu heftig ist, der aushaltenden Geduld einer gegen ihn sich anstämmenden

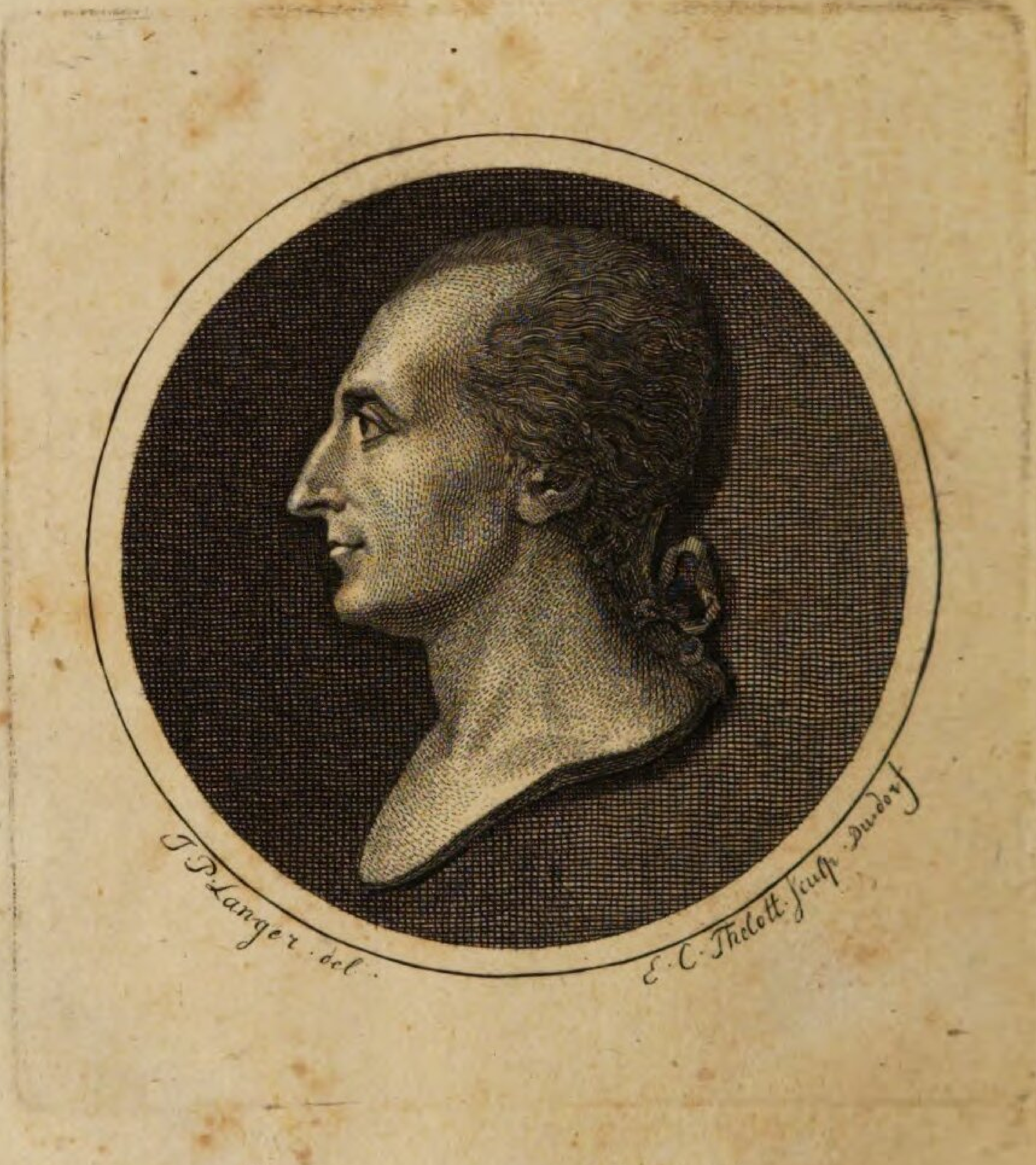
Seele weiche. — Zwar hat alles dieses sein Ziel; und wenn die Seele nach langer Entgegensetzung endlich sinkt, so stürzt auch die Last desto gewaltiger auf sie zusammen. Aber bessere Menschen können mehr als ich. Wessen Herz schlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Sokrates liest, er habe das Glück genossen, gewahr zu werden, daß er täglich besser werde. Menschen von dieser Art, (und ich glaube, daß es deren giebt) werden wissen, daß der Körper und seine Beschaffenheiten, ja selbst die äusseren Dinge, welche durch ihn wirken, sich bis auf einen gewissen Grad nach dem Modell der Seele abformen; daß — welche Ursachen es auch in der menschlichen Maschiene seyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern, weit über den Grad des Uebels oder des Guten hinaustreiben, welchen der sich selbst überlassene Geist würde in dem Gegenstande wahrgenommen haben; — daß, sage ich, der Einfluß dieser Ursachen nach und nach schwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verstandes übereinstimmender werden könne; — daß der Lauf, die Absonderung der Säfte selbst, die all-

gemeine Uebermacht des denkenden und geisti-
gen Wesens fühle."



Bayerische
Staatsbibliothek
München

gemeine Uebermacht des denkenden und geisti-
gen Wesens fühle."



Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jacobi, Friedrich Heinrich, / Mendelssohn, Moses, / Löwe, Gottlieb,

Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn

Breslau 1789

Ph.sp. 397 c
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043528-3
VD18 11522720